N° 4 1937 Avril

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

DU CARACTÈRE MYSTÉRIEUX DE NOTRE ÉLÉVATION SURNATURELLE

I. OCCASION ET BUT DE LA PRÉSENTE ÉTUDE

Rigoureuse gratuité de la grâce, parfaite adaptation réciproque de la grâce et de la nature, sont les données traditionnelles que toute saine théorie de notre destinée surnaturelle se doit de concilier.

Touchant le premier point, les théologiens des derniers siècles semblent avoir vu toujours plus clairement que toute idée de gratuité *spéciale* s'évanouirait, si l'on pouvait envisager dans notre nature une *exigence* quelconque de cette destinée supérieure, ou (ce qui revient au même) si on pouvait mettre en doute la pleine *possibilité* d'un monde humain auquel la grâce n'eût pas été accordée. Aussi la théologie est-elle aujourd'hui plus explicite, plus catégorique, plus unanime que jamais à enseigner la possibilité de la « nature pure ». Il y a là, semble-t-il, un acquit définitif, qu'après l'Encyclique *Pascendi* personne n'ose contester.

Dès qu'il s'agit, par contre, de préciser en quoi consiste la parfaite adaptation réciproque de la nature et de la grâce, diverses nuances d'opinion se font jour. Pour beaucoup de modernes, cette adaptation implique seulement que notre âme, inclinée de plein droit vers un bonheur naturel capable de la rassasier *parfaitement*, est cependant susceptible d'un surcroît

ultérieur d'aspirations et de félicité. Dieu, disent-ils, peut réaliser en nous un supplément d'être, qui ne correspondra à aucun désir de notre nature, mais qui, s'il est donné, entraînera chez nous des désirs nouveaux, à combler par la vision béatifique. — Selon cette manière de voir, la béatitude surnaturelle ne serait l'objet d'aucune inclination humaine strictement nécessaire, d'aucun souhait indépendant de ceux que la grâce vient susciter en nos cœurs.

Pour d'autres théologiens, au contraire (et telle fut même la doctrine commune jusqu'au milieu du XVII^e siècle) (1), la béatitude surnaturelle est une satisfaction donnée par Dieu aux vœux les plus spontanés et les plus profonds de notre nature même. Les innombrables maîtres qui ont pensé de la sorte étaient loin d'approuver tous la thèse dite « augustinienne », qui répudie jusqu'à l'idée d'une béatitude *naturelle* des âmes séparées. Mais les « non-augustiniens » eux-mêmes professaient jadis presque unanimement qu'une béatitude *naturelle* ne pourrait jamais être qu'une béatitude *imparfaite et relative.* Dès là, en effet, qu'il s'agissait d'un esprit créé, l'idée d'une béatitude à la fois *naturelle* et *parfaite* leur semblait une contradiction dans les termes : le désir naturel de la créature intelligente portant de plein droit (pensaient-ils) au-delà de tout terme fini, sur le Bien qui ne peut descendre en nous que par grâce pure. Mieux que personne, saint Thomas a condensé en une formule limpide cette position doctrinale, qui est aussi la sienne : « *Quamvis homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam* » (*In Boet. de Trin.* q. 6, a. 4, ad 5) (2).

(1) Voir les textes réunis par le R. P. ELTER, *De naturali hominis beatitudine ad mentem scholae antiquioris, Gregorianum,* 1928, p. 269 sq.

(2) On s'explique mal qu'un théologien aussi averti que le R. P. GARRIGOU-LAGRANGE ait pu écrire à propos de cette thèse : « Cette manière de voir, qui se rapproche du baïanisme, ne conserve une certaine distinction de l'ordre de la nature et de la grâce, qu'en niant le principe de finalité » (*Angelicum,* iun. 1931, p. 142, n.). — N'est-ce pas juger bien sévèrement toute la théologie ancienne, et notamment saint Thomas, dont nous venons de citer les expressions ?

Nous penchons à croire que le vrai progrès théologique devra coïncider avec un retour de plus en plus décidé vers cette doctrine de l'ancienne École. Autant, en effet, nous croyons opportun de répudier jusqu'aux moindres traces du mirage « augustinien », en affirmant sans restriction la pleine possibilité d'une destinée et d'une béatitude humaines purement *naturelles*, autant il nous semble juste et fécond d'insister sur le caractère *imparfait et relatif* d'une pareille félicité, et de souligner corrélativement combien est inéluctable le désir qui nous incline vers la possession intellectuelle du Bien suprême, vers la vision de Dieu.

Mais une fois l'accord réalisé sur ce premier point, une autre controverse restera encore pendante : cette soif naturelle de bonheur, à laquelle la seule vision de Dieu peut apporter un complet apaisement, se présente-t-elle à la raison pure comme une indéchiffrable énigme, sur laquelle la philosophie ne saurait rien prononcer de ferme ? ou bien porte-t-elle si lisiblement inscrite en soi l'indication du bien capable de la satisfaire qu'il suffise de la scruter à fond pour établir rationnellement, non pas certes l'*existence* de notre destinée surnaturelle, mais du moins notre *aptitude* à y être appelés ? En d'autres termes la simple étude philosophique de l'intelligence et de la volonté humaines peut-elle nous apprendre avec certitude que notre nature spirituelle est essentiellement susceptible d'être élevée, *si Dieu le veut*, au seul bonheur parfait, celui de la vision bienheureuse ?

Sur ce point il n'existe, comme on sait, aucune unanimité parmi les auteurs scolastiques. Les uns — et ils se rencontrent surtout parmi les plus anciens — semblent ne s'être jamais posé nettement la question; les autres — surtout depuis le milieu du XVI^e^ siècle — la posent, mais pour la trancher en deux sens opposés. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'en cette matière aucun ne présente comme liée à l'orthodoxie l'opinion qu'il embrasse, mais que la majorité de ceux qui ont explicitement examiné le problème penche à estimer indémontrable cette *possibilité* de la vision divine. Ceux-là même prennent d'ailleurs

soin de déclarer que l'opinion contraire ne manque pas de défenseurs, réfutant ainsi d'avance toutes les tentatives qu'on pourrait faire aujourd'hui pour élever leur manière de voir au rang d'*opinion commune* de l'École (1).

Or, on peut certainement se demander si, de ces deux opinions que la scolastique a toujours considérées comme matière à libre discussion, la plus raisonnable ne serait pas la moins répandue, et si, à défaut des suffrages du plus grand nombre, la doctrine qui estime démontrable notre aptitude au don spécifiquement divin ne se recommande pas d'une autorité théologique hors pair, celle de saint Thomas d'Aquin. Nous avons développé voilà plusieurs années les raisons qui nous semblaient l'établir (2).

(1) « Utrum homo solo lumine naturali possit efficaciter convincere supernaturalem beatitudinem esse possibilem?... *Haec opinio multis probatur* » dit GILLES DE LA PRESENTATION (*De beatitudine animae et corporis*, t. 2, l. 12, q. 2, a. 1). — RIPALDA écrit : « Ductu naturali rationis possunt cognosci possibilia dona supernaturalia... *praesertim supernaturalis beatitudo in visione Dei constituta... plurium quidem theologorum iudicio evidenter*, meo tamen solum probabiliter » (*De Statu nat. inn.*, disp. 8, sect. 7, n. 70). — Le P. DE RHODES dit de même : « Possibilitas visionis Dei... positive... demonstrari non videtur »; mais il ajoute aussitôt qu'il défend cette position « *contra multos tum veteres tum recentiores theologos* » (*De Deo*, disp. 2, q. 10, s. 2, § 2).

Quant à déterminer qui sont ces « multi », ces « plures », je m'y suis essayé dans les *Recherches de Science Religieuse*, 1924, p. 481 sq. En faveur de leur opinion, j'ai cru « pouvoir citer les dominicains SYLVESTRE DE FERRARE, DOMINIQUE SOTO, FERRE, les jésuites GREGOIRE DE VALENCE, VASQUEZ, ARRUBAL, RECUPITO, le bénédictin ANTOINE PEREZ. Liste évidemment fort incomplète. Aujourd'hui, j'y ajouterais deux autres dominicains très explicites et assez abondants sur la question : XANTES MARIALES (*Bibliotheca interpretum ad universam Summam*, q. 12, a. 1, controv. 5, c. 4) et GABRIEL MARLETTA (*Commentaria in* 1^am^, q. 12, controv. 1, membrum 3, nn. 9 à 22). — Je mentionnerais, en outre, la petite école Servite du XVII^e^ siècle, qui se déclare pour cette même thèse, seule conforme, pense-t-elle, aux vues de son maître HENRI DE GAND (CALLISTUS LODIGERIUS, *Disputationes theologicae*, t. 1, l. 2, disp. 1, q. 2 : « An possibilitas visionis ostendi possit ratione naturali »; GEORGIUS SOGIA, *Quaestiones disputatae in* 4^m^ *Sent.* Proœmium). Ajoutons, toujours vers la même époque, le jésuite HONORÉ FABRI, le minime EMMANUEL MAIGNAN, le théatin THOMAS DEL BENE, le franciscain THEODORE SMISING... — Voilà *quelques* représentants concrets de cette multitude anonyme dont on parlait couramment jadis à propos de la thèse en question.

(2) Voir *Recherches de Science Religieuse*, 1924, p. 193 sq.; 1925, p. 5 sq.; *Archives de Philosophie*, t. 3, cahier 2, p. 55 sq. — Un bref résumé de cette interprétation a paru dans *Gregorianum*, 1928, p. 628 sq.

On ne peut d'ailleurs nier que, parmi les thomistes contemporains, un courant de pensée grandissant se dessine en cette direction. Il y a quarante ans, le Professeur Sestili (1) était presque seul à défendre cette manière de voir, qu'il tenait de son illustre maître le T. R. P. Lepidi, O. P. (2). Mais aujourd'hui elle se rencontre chez plusieurs notables interprètes dominicains de saint Thomas : citons le R. P. Pègues (3), le R. P. Hugueny (4), le R. P. Roland Gosselin (5), le R. P. Charlier (6), le R. P. Fernandez (7), le R. P. Trancho (8), le R. P. Motte (9). Parmi les bénédictins elle peut citer pour elle Dom Gredt (10) et Dom Laporta (11). Un capucin, le R. P. O'Mahony, en a fait, en 1928, l'objet d'une thèse d'agrégation, remarquable à tous égards, soutenue à l'Université de Louvain (12). Quatre ans après, M. l'abbé Mulson défendait avec honneur la même doctrine, devant la Faculté de théologie de Lyon (13). Enfin, dans la Compagnie de Jésus, le R. P. d'Alès, sans parler de plusieurs autres, s'est plu à reconnaître dans cette interprétation l'expression fidèle de la pensée de saint Thomas (14).

(1) Sestili, *De naturali intelligentis animae capacitate atque appetitu intuendi divinam essentiam*, Romae, 1896.

(2) Cf. Sestili, *Il P. Alberto Lepidi e la sua filosofia*, Torino-Roma, 1930, pp. 99-100.

(3) *Commentaire français de la Somme*, Ia, q. 12, a. 1.

(4) *Critique et Catholique*, II : Apologie des Dogmes, 1e partie, Paris, 1914, pp. 238-241.

(5) *Béatitude et désir naturel d'après saint Thomas*, dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1929, p. 193 sq.

(6) *Puissance passive et désir naturel selon saint Thomas*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1930, p. 5 sq., p. 639 sq.

(7) *Naturale desiderium videndi divinam Essentiam*, dans *Divus Thomas*, 1930, p. 5 sq., 503 sq.

(8) *Fundamento, naturaleza, valor apologetico del deseo natural de ver a Dios*, dans *Ciencia Tomista*, 1931, p. 447 sq.

(9) *Bulletin thomiste*, juillet-oct. 1932, pp. 647-676.

(10) *Elementa philosophiae*, édit. 4, 1925, vol. 1, p. 433.

(11) *Les notions d'appétit naturel et de puissance obédientielle chez saint Thomas*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 1928, p. 262 sq.

(12) *The desire of God in the philosophy of S. Thomas*, Cork, 1928.

(13) *La possibilité de la vision béatifique dans saint Thomas d'Aquin*, Langres, Imprimerie champenoise, 1932.

(14) *Bulletin de l'Institut Catholique de Paris*, 25 mars 1925, pp. 79-82.

Ne taisons rien, cependant : aux antipodes de ce groupe, il faut signaler quelques adversaires irréductibles, qui, non contents de professer pour leur compte la thèse contraire, se persuadent qu'aucun catholique n'a plus le droit d'en défendre une autre. « L'opinion que vous voulez ressusciter, prononcent-ils en substance, pouvait, à la rigueur, se défendre au XVI^e^ ou au XVII^e^ siècle. Mais, depuis lors, il y a eu la condamnation de Frohschammer, il y a eu le Concile du Vatican. Ces documents se prononcent si clairement sur la transcendance absolue de notre élévation au surnaturel, qu'il faut désormais proclamer (fût-ce contre saint Thomas) l'impuissance de notre raison à établir même la simple *possibilité* d'un pareil bienfait ». C'est en ce sens, par exemple, que le R. P. de Tonquédec écrivait récemment :

« La capacité attribuée à notre raison de se démontrer la possibilité *positive* du surnaturel... nous paraît difficilement conciliable avec le dogme — car c'en est un — de la béatitude surnaturelle. La vie divine dans l'homme, qui aboutit après la mort à la vision intuitive, nous est donnée comme un mystère révélé par Dieu et dont l'homme, laissé à lui-même, n'aurait aucune idée : *nec in cor hominis ascendit*. « Les divins mystères, nous dit le Concile du Vatican, dépassent tellement, par leur nature, l'intelligence créée que, même la révélation faite et la foi née, ils restent couverts du voile de la foi et comme enveloppés de brume : « quasi caligine obvoluta ». C'est bien là ce que nous avions affirmé : pour la raison, le concept de béatitude surnaturelle reste toujours obscur, impossible à éclairer complètement par la lumière philosophique; il porte à son centre une tache d'ombre, un point ténébreux : la compatibilité de l'intuition d'un objet infini avec les puissances de l'être fini n'apparaît pas certaine et positive à cette seule lumière » (1).

(1) *Deux études sur « La Pensée » de M. Maurice Blondel*, Beauchesne, 1936, pp. 123-124. — Nous aurons à revenir sur plusieurs des assertions de cette page. Soulignons tout de suite deux points :

1. Le R. P. invoque le texte scripturaire : « *Nec in cor hominis ascendit* », sans s'interroger d'abord sur son sens exact. Que l'homme n'ait « aucune idée » des biens célestes, cela peut cependant signifier au moins cinq choses différentes : qu'il ne peut former à leur sujet aucun *concept*, — ou aucune représentation *propre*, — ou aucun *jugement* quel qu'il soit, — ou aucun jugement d'*existence* — ou aucun jugement de *possibilité*. Ne faudrait-il pas se demander d'abord lequel de ces sens l'Apôtre a en vue ?

2. Le R. P. invoque le texte conciliaire : « *Quasi caligine obvoluta* (*manent*) »,

Sans reprendre, au point de vue philosophique ou exégétique, le problème traité il y a quelques années, nous voudrions donner ici à ces inquiétudes une réponse capable de les apaiser, en montrant que les documents ecclésiastiques du dernier siècle n'ont pas le sens qu'on se plaît à leur attribuer.

Mais comment exclure les interprétations fausses sinon en mettant en lumière l'interprétation que nous croyons vraie ? Or, un des meilleurs moyens pour cela est de proposer d'abord, sur l'objet fondamental des documents en question, des vues aussi nettes que possible. Commençons donc par distinguer et énumérer les trois obscurités fondamentales qu'il faut indéniablement reconnaître au dogme de la vision béatifique; nous montrerons ensuite comment cette triple obscurité reste sauve en toute hypothèse, même dans le cas où notre aptitude à la vision béatifique pourrait se démontrer. A la lumière de ces notions préalables, il nous deviendra plus facile de discerner ensuite avec précision ce que les textes ecclésiastiques affirment ou n'affirment pas.

II. D'UNE TRIPLE OBSCURITÉ DU DOGME DE NOTRE DESTINÉE SURNATURELLE

Le dogme de la vision béatifique dépasse certainement, à un triple titre, l'intelligence de l'homme : et par le *caractère paradoxal du concept* qu'il vérifie, et par l'*essence* de la chose affirmée, et par son *existence.*

D'abord l'idée même de la vision béatifique, pour autant qu'elle est celle d'une intuition du Créateur par la créature, est une idée *paradoxale*, c'est-à-dire l'idée d'un acte qui, à ne considérer que les notions mêmes qui le définissent, paraît plutôt *irréalisable* que *réalisable.*

pour dire qu'il énonce justement ce que lui-même vient d'affirmer. Mais où a-t-il démontré que *la seule* obscurité permanente qu'on puisse envisager dans un dogme, consiste *en notre impuissance à prouver* rationnellement que l'objet de ce dogme *puisse* être réalisé par Dieu ? Les problèmes relatifs à l'orthodoxie d'une position théologique nous semblent pas trop graves et trop délicats pour pouvoir s'accommoder ainsi de solutions sommaires.

Un axiome certain veut, en effet, que l'activité se proportionne toujours à l'être : *Agere sequitur esse*. Il s'ensuit que le *terme* spécifique d'une activité ne saurait, dans aucun cas, l'emporter en perfection sur l'*agent* d'où cette activité procède. — Mais alors, comment concevoir une activité cognitive de la créature dont le *terme* spécifique serait l'Essence divine, atteinte immédiatement telle qu'elle est ? Ne semble-t-il pas que cette transcendance absolue du *terme* sur l'*agent* fasse d'une telle activité un défi à toute métaphysique ?

Sans doute, une telle objection n'est pas absolument décisive. Car il faudrait encore voir si, pour exercer cet acte, l'agent créé ne pourrait pas se trouver uni à l'Agent divin lui-même, comme à un co-principe spécifique de son opération, — solution qui permettrait à son activité d'avoir Dieu même pour terme puisqu'elle l'aurait pour agent propre et principal. Mais ne tombons-nous pas, alors, dans un autre paradoxe ? Celui d'un acte *immanent* accompli en collaboration essentielle avec quelqu'un d'autre ? Hypothèse qu'on ne peut, elle non plus, exclure absolument, quand cet « autre » est la Cause première; mais enfin, hypothèse étrangère à tout ce que nous suggère notre expérience... Nous sommes donc en droit de dire que le concept de la vision béatifique est, à tout le moins, éminemment *paradoxal*, et qu'il doit même nous le paraître d'autant plus que nous y réfléchissons davantage.

Pourtant, si la vision béatifique ne nous était obscure que par ce côté, son mystère se réduirait à peu de chose. La nature elle-même ne fourmille-t-elle pas de paradoxes ? Quoi de plus paradoxal qu'un courant électrique, ou encore qu'une chenille se muant en papillon ? Quand le monde sensible lui-même ménage déjà tant de surprises à notre pensée, pouvons-nous trouver bien étonnant que le monde spirituel et divin lui en réserve de plus grandes ?

Une autre considération, par contre, va déjà beaucoup plus loin. C'est que le dogme de la vision béatifique dépasse notre raison par l'*essence* de la chose affirmée, ou (pour parler comme saint Thomas) par son « *quid est* ».

En effet, nulle activité n'est connaissable en sa nature intime qu'avec et par l'objet qui la spécifie. Si donc l'objet propre et immédiat de la vision béatifique, — l'Essence divine — est transcendant à notre intelligence, et au point que nous devions avouer notre ignorance absolue de ce que cet objet est *en lui-même*, il en faut dire autant de tout acte intellectuel qui s'y termine immédiatement.

Or, les idées par lesquelles nous nous exprimons Dieu, par là-même qu'elles sont empruntées à la créature, sont toutes l'expression directe d'objets de pensée infiniment éloignés de l'Intelligible divin. S'il n'y a proprement *connaissance* d'une essence que dans la mesure où sa forme caractéristique actue l'intelligence du connaissant, il faut donc conclure avec saint Thomas (dût-on paraître agnostique à ceux qui ne comprennent pas le plan de pensée auquel on se place) : « Aliquid circa Deum *est omnino ignotum* homini in hac vita, scl. *quid est* Deus » (*In ep. ad Rom.*, c. 1, l. 6). Cela ne veut pas dire que nos jugements sur Dieu ne soient pas légitimement expressifs de ce qui est; mais cela veut dire que la vérité de ces jugements, tout incontestable qu'elle reste, n'empêche pas la réalité exprimée par eux de nous échapper par tous ses caractères propres et positifs.

Si donc, comme nous l'avons noté, notre connaissance de la vision béatifique se proportionne de plein droit à notre connaissance de l'Essence divine, il faut bien avouer que, cette Essence nous restant ici-bas « inconnue », la vision qui s'y termine nous reste elle-même « inconnue ». Si précis que puissent être les symboles conceptuels par lesquels nous désignons cet acte, ils ne nous permettront jamais d'en parler autrement que comme d'une chose purement et simplement *ignorée*. Voilà ce qu'on affirme en prononçant que le dogme de la vision béatifique surpasse la raison humaine *par l'essence* de son objet, par son « *quid est* ».

Mais cela suffit-il ? — Pas encore. Car si notre destinée surnaturelle n'échappait à notre raison que sous les deux aspects que nous venons d'examiner, elle n'aurait rien de plus « mystérieux » que la plupart des conclusions de la théologie naturelle,

— elles aussi généralement paradoxales, en même temps que relatives à l'essence impénétrable de Dieu. Il doit y avoir, dans le dogme de notre destinée surnaturelle, quelque obscurité plus profonde, vraiment caractéristique de l'ordre de la foi.

Aux considérations précédentes, il faut donc ajouter que ce dogme est encore, et surtout, transcendant à notre raison du point de vue de l'*existence* de la chose affirmée, ou, pour parler avec saint Thomas « *quoad an est* ».

Et, de fait, si c'est librement que Dieu nous a appelés à cette divine fin, il faut bien que l'*existence* de notre destinée surnaturelle soit pour nous une vérité de foi *pure*, une vérité qui répugne *essentiellement* à nous apparaître avec certitude autrement que par un témoignage *spécial* de Celui dont il dépend de nous accorder ou non ce bienfait.

Mais dire d'une vérité qu'elle nous est inconnaissable par toute autre voie qu'un témoignage *spécial* d'un témoin lui-même infiniment *mystérieux*, c'est évidemment dire que cette vérité nous est, par sa nature même, exceptionnellement *cachée*; c'est, en d'autres termes, lui attribuer une très particulière *obscurité*.

A plus forte raison l'obscurité d'une telle vérité apparaît-elle profonde, si l'on admet (avec saint Thomas, avec saint Augustin, et, croyons-nous, avec saint Paul lui-même) que le *seul* moyen d'adhérer aux dogmes de ce genre c'est, pour l'homme, d'y adhérer *par la foi spécifiquement surnaturelle*, et donc par voie de *libre* adhésion. Car il est trop clair qu'une vérité qui, pour être admise, suppose non seulement l'acceptation d'un témoignage émané du plus caché des témoins, mais l'acceptation *libre* de ce témoignage, est d'autant plus « inévidente », d'autant plus « obscure ».

La doctrine de la vision béatifique constitue donc, à un triple titre, une sorte de défi à notre raison : par le caractère *paradoxal* du concept qu'elle vérifie, et par la double transcendance — « *quid est* » et « *an est* » — que nous venons de signaler dans la chose affirmée.

Cette triple obscurité étant hors de cause, nous pouvons

formuler d'une manière plus précise la question que nous aurons à traiter. Il s'agira de savoir si les documents dogmatiques nous obligent d'attribuer à la vision béatifique une *quatrième* transcendance encore. Car on peut concevoir qu'à ces trois manières d'échapper à notre raison naturelle, un dogme puisse en adjoindre encore une autre, consistant en ce que notre esprit, laissé à lui-même, *ne puisse même pas se prononcer avec certitude sur la possibilité de l'objet* dont l'existence nous est révélée. Ainsi, de l'aveu général des théologiens, la pure raison n'est pas seulement déconcertée par le caractère *paradoxal* de l'union hypostatique, et également incapable d'en apercevoir la *nature* intime ou d'en établir la *réalité :* elle en ignore naturellement la *possibilité* même. L'Incarnation nous est mystérieuse, peut-on dire, « *etiam quoad an esse potest* ». En va-t-il de même pour la vision béatifique ?

III. PRÉCISIONS SUR LE CARACTÈRE PARADOXAL DE LA VISION BÉATIFIQUE

Certains de nos contradicteurs seront peut-être tentés de nous arrêter ici. Ils se sont habitués, en effet, non seulement à expliquer l'obscurité du dogme de la vision béatifique par le seul caractère *paradoxal* de la chose affirmée, mais encore à confondre ce caractère paradoxal avec *l'indémonstrabilité de notre aptitude* à cette vision. En nous entendant affirmer d'abord que la vision béatifique est chose *paradoxale*, et ensuite qu'il y a tout de même lieu de se demander si sa possibilité ne peut devenir l'objet d'une *démonstration rationnelle*, ils ne manqueront pas de crier à l'incohérence (1).

(1) Nous pensons, en particulier, au R. P. de Tonquédec, pour qui c'est, semble-t-il, tout un de connaître *la possibilité positive* d'un objet, et de percevoir « *la claire harmonie des notes* d'un concept » (*op. cit.*, p. 147). De là cette assertion, vraiment surprenante : « Si, par l'expérience psychologique et l'analyse réfléchie, l'homme se découvrait *certainement* capable de la vie divine..., le surnaturel... serait alors placé devant l'homme comme un objet *parfaitement clair*, *entièrement* purgé de *toute* probabilité de contradiction intestine » (*ibid.*, pp. 160-161. — Les italiques sont de nous).

Rappelons donc, avant tout, que la raison humaine peut découvrir la possibilité d'un objet de pensée en deux manières bien distinctes : soit par une *perception intellectuelle directe* de la valeur objective d'un concept complexe donné, soit par un *signe attestatif*, lui révélant l'existence soit de l'essence même dont il s'agit, soit de quelque autre objet réel, possédant avec elle un *rapport* objectif et certain. Le premier cas est le seul où l'on puisse parler d'une évidence *intrinsèque* de possibilité, excluant de l'essence envisagée tout caractère paradoxal.

Donnons des exemples. Supposons d'abord que quelqu'un nous demande : « Un polygone de cent côtés *peut-il* exister ? » — « Oui », répondons-nous aussitôt. Il nous a suffi de consulter les *notions* proposées, pour que leur compatibilité positive et objective s'impose *par elle-même* à notre esprit. Il en serait encore de même si, poussant plus loin ses interrogations, notre questionneur nous demandait : « Un tel polygone *peut-il* être bleu ? » Dès qu'une possibilité nous apparaît ainsi comme *intrinsèquement* évidente, elle ne saurait, évidemment, porter sur un objet *paradoxal*, c'est-à-dire sur un objet dont la *définition* crée contre lui une certaine présomption d'impossibilité.

Mais imaginons maintenant que nous ignorions le mode de reproduction des oiseaux, et admettons qu'un ami nous explique en détail l'aspect et les propriétés de leurs œufs, — sans nous dire, d'ailleurs, s'il emprunte sa description à l'histoire naturelle ou aux données de la fable. Si, après nous avoir ainsi *défini* l'œuf par toutes ses *notes* intelligibles, il nous demande : « Un objet de nature si singulière *peut-il*, à votre avis, exister ? » chacun voit qu'à comparer ensemble les caractères — passablement paradoxaux — de l'œuf, rien ne nous permettra de répondre affirmativement. L'œuf est donc un objet dont nous ne pouvons connaître la possibilité que grâce à des *signes* (observations concrètes ou témoignages autorisés) qui nous garantissent, directement ou indirectement, qu'un tel procédé de reproduction animale ne répugne pas.

Faisons un pas de plus. Une fois connue (par une voie ou l'autre) la possibilité absolue de l'œuf, peut-on dire que notre

notion d'œuf puisse jamais nous apparaître comme libérée de cette obscurité intrinsèque qui lui interdisait de nous renseigner *par elle-même* sur sa valeur d'objectivité ? — Nullement. Jamais l'œuf ne nous apparaîtra comme « un objet *parfaitement clair*, *entièrement* purgé de *toute* probabilité de contradiction intestine ». Car les *signes* concrets qui nous garantissent l'objectivité de ce concept restant extrinsèques aux *notes* qui le définissent, l'œuf continue, même alors, de nous apparaître comme une essence mystérieuse, dont nous savons bien *qu'*elle est possible, mais sans comprendre ni *comment* ni *pourquoi* elle l'est.

Au reste, l'œuf n'est ici qu'un exemple typique, valant pour des millions de cas analogues. L'histoire naturelle, la philosophie fourmillent de ces concepts complexes, dont nous devons affirmer l'objectivité uniquement en considération de *signes* extrinsèques aux *notes* constitutives de ces concepts mêmes. Le cas de l'*homme* et celui de *Dieu* sont nets entre tous. On a beau être philosophiquement sûr que l' « animal raisonnable », constitue une essence *réalisable* à une infinité d'exemplaires, (puisque *réalisée* en quelques-uns), on n'a pas dissipé pour autant ce qu'a d'*intrinsèquement* obscur pour nous la possibilité d'un être si riche en antinomies. Et, de même, quand on a démontré, en partant des créatures, l'existence de l'Être parfait (ou, ce qui est tout un, la valeur objective du concept qui nous le définit), il n'en reste pas moins que la compatibilité réelle et positive des notes qui s'y unissent nous demeure *intrinsèquement* obscure. Telle est même la raison, la seule raison, pour laquelle l'argument qui prétend prouver Dieu par l'analyse de la *notion* d'Être parfait ne sera jamais qu'un sophisme.

Reste à définir les domaines respectifs des deux procédés intellectuels que nous venons de distinguer, et grâce auxquels nous pouvons affirmer que tel ou tel concept est objectif, que telle ou telle essence est possible. Ici, on peut déjà pressentir que le champ du premier procédé, — celui de l'évidence *intrinsèque*, — est, pour nous, extrêmement limité. En somme, il semble qu'il faille le réduire aux cas où nos concepts sont

l'expression, non seulement *propre*, mais strictement *immédiate* de leurs objets, donc au cas où il s'agit d'objets formellement perceptibles à nos sens, — comme le « *polygone bleu* ». Dès que nous faisons le moindre pas intellectuel au-delà du domaine sensible, pour atteindre quelque essence métempirique (ne s'agît-il même que d'atteindre, grâce à l'induction, les natures matérielles qui nous entourent), la possibilité des objets conçus par nous nous devient *intrinsèquement* inévidente. Un animal réalisant les propriétés caractéristiques de l'araignée ou de l'escargot est-il, en soi, possible ou impossible ? Tant qu'on ne considère que les notes idéales en présence, ce problème nous est, au fond, aussi insoluble que ceux de la possibilité de l'œuf, de l'homme ou de Dieu. Tout ce qu'on peut dire c'est que l'inévidence n'est pas partout également *frappante*, parce qu'elle ne se double pas toujours d'une antithèse *paradoxale* de caractères intelligibles, tendant à créer, par elle-même, une présomption d'impossibilité.

Ces principes généraux une fois posés, nous pouvons revenir au problème que nous avons à traiter. Nous voulons examiner, avons-nous dit, s'il est théologiquement admissible de soutenir que la possibilité de la vision béatifique soit démontrable. Mais à quel genre de « démonstration » pense le théologien qui se pose une telle question ? Serait-ce à une démonstration procédant *par analyse intrinsèque de la notion* de vision béatifique, et prétendant y lire à découvert, comme dans le cas du polygone bleu, « la claire harmonie » de ses « notes ? » — Une telle « démonstration » exclurait, certes, le caractère *paradoxal* de l'objet sur lequel elle porterait. Mais une telle folie n'a jamais été soutenue par personne. A quoi bon, alors, en parler ?

Il s'agit de tout autre chose. Il s'agit de savoir si notre esprit possède ou non le moyen de découvrir la valeur objective de la *paradoxale* notion de vision béatifique, grâce à quelque signe extrinsèque à cette notion même. Il s'agit, pour parler avec plus de précision, de savoir si notre désir naturel de parfaite béatitude, qu'ont si lucidement étudié un saint Augustin et un saint Thomas, peut se présenter au philosophe comme lui

attestant et lui garantissant, d'une part, que nous pouvons être conduits au *plein* rassasiement de ce désir, et, d'autre part, que ce rassasiement ne saurait être *plein* tant que l'essence divine nous resterait ignorée. Car enfin, prouver ces deux choses (comme saint Thomas s'y est si minutieusement appliqué) c'est exactement prouver *par un signe* notre aptitude radicale à la vision divine. — Soutenir que le caractère *paradoxal* de cette vision s'évanouirait si un *signe* de ce genre pouvait tomber sous notre spéculation philosophique, ce serait, nous semble-t-il, méconnaître les conditions les plus fondamentales de la pensée humaine — puisque ce serait raisonner comme si notre *seul* moyen de découvrir la valeur objective d'un concept complexe était de découvrir cette valeur *par l'examen des notes constitutives de ce concept même* (1).

Le caractère intrinsèquement *paradoxal* de la vision béatifique reste donc sauf, non moins que la transcendance de son « *quid est* » et celle de son « *an est* », même dans l'hypothèse où l'esprit humain peut démontrer philosophiquement la possibilité de cette vision. Et peut-être voit-on mieux maintenant en quel sens précis nous nous demandons si les documents ecclésiastiques du dernier siècle excluent cette dernière hypothèse.

A la question, ainsi précisée, il faut, nous semble-t-il, faire une réponse négative. Pour l'établir, nous n'aurons qu'à passer en revue les trois groupes d'objections fondamentaux auxquels s'est heurtée la thèse que nous avions défendue, et qui prétendent tirer leur force soit de la condamnation de Frohschammer, soit du Concile du Vatican, soit enfin de la notion générale de « Mystère ».

(1) Notons qu'il suffirait d'appliquer ces principes à la Théologie naturelle, pour nous enfermer dans le dilemme kantien, d'après lequel la valeur objective de notre concept de Dieu doit *ou bien* s'établir par l'analyse de ce concept même, *ou bien* nous être indémontrable. — La question n'est donc pas sans portée.

IV. OBJECTIONS TIRÉES DE LA CONDAMNATION DE FROHSCHAMMER

Première difficulté. — « L'erreur fondamentale de Frohschammer, telle que la décrit et la réprouve Pie IX dans le bref « *Gravissimas inter* », du 11 décembre 1862, est la suivante : « Edocet philosophiam... posse non solum percipere et intelligere ea christiana dogmata quae naturalis ratio cum fide habet communia... verum etiam ea quae christianam religionem fidemque maxime et proprie efficiunt; *ipsumque scilicet supernaturalem hominis finem et ea omnia quae ad ipsum spectant*, atque sacratissimum Dominicae Incarnationis mysterium, *ad humanae rationis et philosophiae provinciam pertinere, rationemque, dato hoc obiecto, suis propriis principiis scienter ad ea posse pervenire* » (1). — « *Ea omnia quae ad ipsum spectant* » est-il dit. Ne proscrit-on pas là en propres termes la prétention de faire rentrer dans le domaine de la philosophie rationnelle *tout* ce qui concerne la fin surnaturelle ? Comment soutenir après cela sans témérité que la raison puisse démontrer même la simple *possibilité* de cette fin ? »

Réponse. — Pour comprendre en son vrai sens cette condamnation pontificale il faut d'abord se demander quelle était l'erreur de Frohschammer. Cette erreur, telle que le pontife l'explique un peu plus loin, consistait à soutenir que *tous* les dogmes chrétiens étaient objet de pure science philosophique, « *omnia indiscriminatim christianae religionis dogmata esse obiectum naturalis scientiae seu philosophiae* ». En d'autres termes, Frohschammer est un tenant de la doctrine, alors trop répandue dans les milieux théologiques allemands, et d'après laquelle la foi fondée sur l'autorité divine ne serait qu'une introduction à une prétendue « philosophie », capable de retrouver par ses propres moyens toutes les vérités salutaires. C'est pour maintenir

(1) Denzinger-Bannwart, 1669 sq.

contre cette aberration la transcendance des vérités de pure foi qu'est écrite la première partie de ce bref, — la seule qui nous intéresse ici directement. Or, entre toutes les vérités de pure foi il n'en est guère de plus centrale que celle de notre vocation à la fin surnaturelle : puisque c'est pour ramener à cette fin l'humanité déchue que l'Incarnation même a été réalisée. Il est donc normal que le pape signale et réprouve en premier lieu chez le théologien bavarois sa prétention à faire rentrer dans le domaine de la science philosophique « la fin surnaturelle et tout ce qui la regarde ».

Mais dénier à la raison le pouvoir exorbitant de démontrer *toutes* les vérités relatives à notre fin surnaturelle, et notamment *le fait* que nous y sommes destinés, ce n'est pas prononcer qu'*aucune* vérité relative à cette fin divine ne saurait lui être accessible; car enfin entre *tout* et *rien* il existe des intermédiaires.

« Interprétation minimiste, dira-t-on peut-être; il serait plus simple, plus sûr, de penser que le pape refuse ici à la raison le pouvoir de connaître *aucune* vérité relative à ce monde transcendant »... — Tout au contraire, répondrons-nous, c'est cette interprétation-là qui est insoutenable. Qu'on songe, en effet, à l'invraisemblable enseignement que contiendrait, dans cette hypothèse, le bref de Pie IX! N'est-ce pas au premier chef une vérité relative à notre élévation au surnaturel que l'assertion suivante : « L'élévation de l'homme jusqu'à la vision de Dieu *surpasse les forces propres de la nature humaine* »? Si donc en employant la phrase que nous discutons, le pape a voulu dire qu'*aucune* vérité concernant l'ordre de la grâce n'est accessible à la raison humaine, il aura officiellement proclamé notre raison impuissante à établir *même cette transcendance* de la vision divine... Qui oserait attribuer à Pie IX cet enseignement nouveau, contraire à la meilleure tradition scolastique? Et n'est-ce pas la preuve que le texte cité n'a pas la portée universelle qu'on proposait inconsidérément de lui donner?

C'est donc en vain qu'on invoquerait ce passage de la condamnation de Frohschammer contre ceux qui, tout en prononçant que notre vocation surnaturelle effective est un objet de

pure foi, croient pouvoir ranger la *possibilité* métaphysique de cette vocation parmi les vérités de raison pure.

Seconde difficulté. — « Va pour ce texte-là, répondra-t-on peut-être. Mais en voici un autre, bien plus formel, tiré du même document. Le pape ayant distingué dans l'objet de la foi chrétienne les dogmes accessibles à la raison d'avec ceux qui dépassent ses forces, continue : « Atque ad huiusmodi dogmata (reconditiora, *quae sola fide percipi primum possunt*) *ea omnia maxime et apertissime spectant quae supernaturalem hominis elevationem ac supernaturale eius cum Deo commercium respiciunt, atque ad hunc finem revelata noscuntur... Nunquam siquidem ratio suis naturalibus principiis ad huiusmodi dogmata scienter tractanda effici potest idonea.* Quod si haec isti temere asseverare audeant, sciant se *certe non a quorumlibet doctorum opinione, sed a communi et nunquam immutata Ecclesiae doctrina recedere* ». — Peut-on dire plus fortement, plus nettement, plus explicitement que *tout* ce qui concerne notre élévation à la fin surnaturelle échappe absolument à *toute* démonstration rationnelle ? Et si *tout* ce qui concerne cette élévation échappe à la raison, il est clair que *la possibilité* de cette élévation lui échappe comme le reste ».

Réponse. — A cette objection, nous pourrions d'abord opposer cette même « *reductio ad absurdum* » dont nous venons de nous servir contre l'objection précédente. Sous peine d'attribuer à Pie IX un enseignement nouveau et inouï, il est impossible que ce texte veuille affirmer l'incapacité de la raison à établir *aucune* vérité relative à notre fin surnaturelle, puisque ce serait nous interdire, du même coup, toute démonstration rationnelle de sa transcendance... — Mais ce genre de réponse indirecte n'apporte jamais qu'une lumière partielle. Trouvons donc à ce texte un sens net, plus limité que celui qu'envisagent nos contradicteurs, et cependant universel et absolu comme l'exigent les mots employés.

La tâche n'est pas très difficile. Il suffit de prendre garde

aux deux acceptions différentes que peuvent avoir les mots « *elevatio hominis* », « *commercium cum Deo* ». Une comparaison nous aidera à les discerner.

Si quelqu'un prononce : « *Tout* ce qui concerne *les vols et les assassinats* relève de la compétence de la police et des tribunaux », il énonce une maxime vraie. Mais si, de cette maxime, un auditeur s'avisait de conclure : « Donc *les thèses de morale théorique*, relatives aux diverses espèces de vols et d'assassinats, relèvent de cette compétence », il commettrait un sophisme...

Car la première phrase était vraie pour autant que « vols » et « assassinats » représentaient à l'esprit *des actes réellement accomplis*, dont on disait : « La police et les tribunaux ont à s'occuper de tout ce qui concerne *ces faits-là*, considérés précisément au plan *existentiel*, comme réalisés *concrètement* ». — Au contraire, quand on parle de « vols ou d' « assassinats » en tant qu'objets de thèse de morale, ces substantifs n'expriment évidemment plus des *faits concrets en tant que tels*, mais des *objets de spéculation*, dont la condition abstraite et universelle prescinde de toute réalisation effective. Les mots « vols » et « assassinats » ont donc beau être les mêmes, ils recouvrent dans les deux cas des objets nettement différents. L'oublier serait se laisser duper à plaisir.

Or, quand le pape nous parle ici de vérités concernant l' « élévation » surnaturelle de l'homme et son « commerce » surnaturel avec Dieu, une question toute semblable se pose. L' « élévation », le « commerce » dont il s'agit ici désignent-ils des *faits historiques et concrets*, en tant précisément que tels ? Alors il ne s'agira dans ce passage que des vérités dogmatiques concernant *le fait contingent* de notre vie surnaturelle; il ne s'agira pas des vérités qui peuvent concerner les *propriétés métaphysiques* de cette vie, envisagée au plan abstrait des essences, propriétés qui, sous cet angle, pourront rester l'objet éventuel de démonstrations philosophiques. — Cette « élévation », ce « commerce », doivent-ils au contraire s'entendre comme des *objets abstraits de spéculation théorique* ? C'est dans ce cas seulement que l'affirmation du pape nous interdira de soutenir

que la philosophie puisse démontrer *aucune thèse métaphysique* sur la vie surnaturelle, fût-ce celle de sa transcendance. Et parce que cette dernière conséquence serait manifestement absurde, nous avons là une preuve décisive que la première acception s'impose. Bref, pour trouver un sens clair et raisonnable à l'affirmation pontificale, il est nécessaire et suffisant d'admettre que les seules vérités déclarées ici inaccessibles à la philosophie sont les vérités relatives au *fait* de notre élévation surnaturelle, à son « *an est* ».

On peut d'ailleurs confirmer cette interprétation par deux considérations supplémentaires, tirées du texte même de la condamnation de Frohschammer.

En effet, dans la phrase où il déclare transcendantes à notre raison « toutes » les vérités relatives à notre « élévation » surnaturelle, Pie IX note expressément qu'il s'agit de toutes les vérités « *révélées* » relatives à cet objet : « *ea omnia*... quae supernaturalem hominis elevationem... respiciunt *atque ad hunc finem revelata noscuntur* ». Or, il est certainement légitime, — il est même particulièrement conforme, nous le dirons bientôt, aux enseignements du Concile du Vatican — de penser que l'objet propre et direct de la révélation est la seule *existence* du monde surnaturel, et non pas précisément sa *possibilité*. Nouvelle preuve qu'il est légitime d'interpréter le document présent comme visant la seule transcendance de l' « *an est* ».

Et, d'autre part, ce que le pape reproche à Frohschammer, c'est d'avoir méconnu les limites du pouvoir de la raison *en une matière où tous les théologiens sont pleinement et fermement d'accord*. « Cum *certissimi omnibusque notissimi sint fines*, ultra quos ratio nunquam suo iure est progressa vel progredi potest..., sciant se certe *non a quorumlibet doctorum opinione, sed a communi et nunquam immutata Ecclesiae doctrina recedere* ». Or, autant est clair le consentement des théologiens lorsqu'il s'agit d'affirmer notre impuissance à démontrer philosophiquement *le fait* de notre vocation surnaturelle, autant il est sûr (nous l'avons noté au début de cet article) qu'ils ne s'accordent pas pour dénier à la philosophie, ni surtout pour lui dénier ferme-

ment, le pouvoir d'en démontrer *la possibilité*. A ce titre encore il y a tout lieu de penser qu'en condamnant les téméraires nouveautés de Frohschammer, Pie IX n'a pas eu la moindre intention de trancher ce débat, ouvert dans l'École depuis des siècles.

Il serait donc sophistique de s'appuyer sur quelques formules du bref « *Gravissimas inter* » pour soutenir que notre aptitude au surnaturel doit nous être philosophiquement indémontrable : car, pour trouver à ces formules un pareil sens, il faut les isoler de leur contexte historique, doctrinal, et même littéral.

V. OBJECTION TIRÉE DU CONCILE DU VATICAN

Difficulté. — « Voulant exposer comment la divine révélation peut être dite *nécessaire* dans l'hypothèse de notre destinée surnaturelle, le Concile du Vatican en donne cette raison : « Quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, *ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant;* siquidem oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum » (1). N'est-ce pas dire, et presque en propres termes, que la fin surnaturelle est *tout à fait* inconnaissable à la raison naturelle? et pour être *tout à fait* inconnaissable à la raison naturelle, ne doit-elle pas l'être *même quant à sa simple possibilité*? »

Réponse : Avant de préciser le sens de ce texte, deux remarques semblent utiles.

La première porte sur la signification de l'adverbe « *omnino* ». Ce terme veut dire : « *entièrement* », « *au plein sens du mot* ». Il n'a jamais signifié : « *à tout point de vue* », « *à tous égards* ». Affirmer que les biens célestes dépassent « *tout à fait* » notre intelligence, n'équivaut donc pas à enseigner que nous ne pouvons *en aucune façon* donner une place à ces biens dans

(1) *Const. de Fide Cath.*, cap. 3. DENZ. BANNW. 1786.

notre pensée naturelle (thèse qui serait d'ailleurs absurde, puisque l'incroyant ne pourrait alors ni se former d'eux *aucun* concept, ni porter sur eux *aucun* jugement, — fût-ce pour prononcer qu'il n'a pas l'avantage présent d'en jouir). L'assertion du Concile ne nous dispense donc pas de nous demander *à quel point de vue et en quel sens* les « biens divins » dépassent « tout à fait » l'intelligence humaine.

La seconde remarque a une portée plus étendue. Elle a trait à une phrase du Concile qui, peu avant celle que nous avons à interpréter, définit l'objet général de la révélation chrétienne. Dieu, y est-il dit, ne s'est pas contenté de se manifester naturellement à nous : Il a voulu, par une voie surnaturelle, se révéler *Lui-même* au genre humain ainsi que certains *décrets de son éternel vouloir* : « placuisse eius sapientiae et bonitati alia eaque supernaturali via *seipsum* ac *aeternae voluntatis suae decreta* humano generi revelare ».

Ce texte est important pour nous. Car il nous oriente vers une solution nette du problème suivant : « Faut-il considérer comme une vérité proprement et directement *révélée* l'affirmation de notre *aptitude essentielle* à recevoir de Dieu les dons de la grâce ? »

En effet, la révélation surnaturelle nous est ici décrite et définie comme ayant un *double* objet fort précis : d'une part, *Dieu même*, c'est-à-dire Dieu considéré quant à ses perfections *nécessaires*, et, d'autre part, certains *décrets libres* de son vouloir éternel.

Or, connaître *notre aptitude essentielle* à recevoir les dons de la grâce, ce n'est (à proprement parler) connaître ni Dieu considéré en lui-même (puisqu'il s'agit d'une propriété de la créature), ni une libre décision du vouloir divin, (puisque cette aptitude nous appartient nécessairement). A parler en rigueur, cette vérité ne tombe donc pas directement sous la révélation surnaturelle telle que le Concile la conçoit et la définit. Ce qui est directement *révélé*, donc ce qui constitue, au sens propre et plein des mots, le *dogme* du surnaturel, c'est le *fait*, c'est l' « *an est* » de notre divine destinée. De cette première donnée

fondamentale, que Dieu *seul* lui fournit, notre esprit *conclut*, certes, et par la plus facile des inférences, que ce fait doit être *possible*, que nous y sommes essentiellement *aptes*. Mais il ne s'ensuit pas que cette possibilité, que cette aptitude, doivent, pour autant, *faire partie de l'objet* de la révélation divine. Car enfin de ce que notre esprit *voit à n'en pouvoir douter* le lien logique d'une vérité (contingente) apprise par le témoignage d'autrui, avec une autre vérité (en elle-même nécessaire), il serait extravagant de conclure, soit que ces deux vérités n'en font qu'une, soit que le témoin, qui est notre *unique* garantie pour la première, est aussi notre *unique* garantie pour la seconde, qu'une *évidence rationnelle* très nette contribue cependant à nous faire accepter.

Venons-en maintenant au texte qu'on nous objecte. Il affirme deux choses : d'abord que « la révélation » est nécessaire dans l'hypothèse de notre destinée surnaturelle, et ensuite que cette nécessité se fonde sur la transcendance des « biens divins » par rapport à notre intellect. De là deux questions à éclaircir : 1°, Quel est *l'objet fondamental* de cette « révélation » que le Concile déclare nécessaire; et, 2°, en quoi consiste exactement cette *transcendance intelligible* des « biens divins » dont il tire argument.

La première question n'offre guère de difficulté. Puisque c'est l'hypothèse de la destinée surnaturelle qui exige la « révélation », il doit s'agir d'une révélation ayant pour objet fondamental cette destinée même, et donc l' « *an est* » de cette destinée, puisque nous venons de voir que, d'après l'enseignement du Concile même, c'est directement par son « *an est* » que le surnaturel réalise les conditions d'un objet de révélation surnaturelle.

Mais il est plus délicat de déterminer en quel sens précis la nécessité de cette révélation dérive de la transcendance que le Concile attribue aux « biens divins » par rapport à notre intelligence. De quelle transcendance s'agit-il ?

A ne lire que le texte du document conciliaire, on serait

d'abord tenté de prononcer : « Il s'agit de la simple transcendance du « *quid est* » des biens célestes, de notre impuissance foncière à les concevoir *tels qu'ils sont* ».

En effet, le Concile ne dit pas que *la participation de la créature* à ces biens surpasse notre intelligence. Mais, après avoir noté que nous sommes destinés à participer à ces biens, il semble ne plus parler que de ces biens *considérés en eux-mêmes*, pour déclarer qu'ils dépassent essentiellement notre entendement : « Ad participanda scilicet bona divina, quae *(bona divina)* humanae mentis intelligentiam omnino superant ». Or, quels sont les « biens divins » auxquels nous participerons sinon la félicité propre de Dieu ? Et n'est-il pas clair que cette félicité, considérée en elle-même, dépasse notre intelligence par son « *quid est* », mais non par son « *an est* ? » — A nous placer dans cette perspective, l'idée générale serait donc la suivante : « La révélation devient indispensable, du fait que nous nous trouvons appelés à une béatitude qui dépasse à l'infini, par sa nature et son objet, toutes les représentations conceptuelles que nous pouvons nous former d'elle ». — Notons d'ailleurs que cette interprétation s'accorderait parfaitement avec le texte de saint Paul allégué ensuite : « *Nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum* » (I Cor. 2, 9). Car ce que l'Apôtre vise directement à enseigner en ce verset, c'est, semble-t-il, l'impuissance de tout homme à penser *tels qu'ils sont* les biens que Dieu lui a préparés (1).

Cette exégèse mettrait, évidemment, fort à l'aise les théologiens qui croient pouvoir démontrer rationnellement la possibilité du surnaturel. Mais est-elle la bonne ? On peut en douter.

Qu'on nous entende bien. Nous ne soutenons pas que la transcendance du « *quid est* » des biens célestes, si naturellement suggérée par le texte, ait été entièrement absente de la pensée des Pères qui le votèrent. Certainement familière à leurs esprits,

(1) On trouvera plus loin (p. 363, n. 1) quelques remarques sur le sens de ce texte de saint Paul.

elle y fut sans doute *évoquée* plus ou moins clairement par les termes mêmes de la formule employée. Il ne semble pourtant pas que la transcendance intelligible qu'ils affirment pour en tirer argument soit celle-là.

Si légitime en effet, qu'il puisse être de recourir à cette *disproportion* infinie entre nos concepts et la vision béatifique pour conclure à l'*insuffisance* radicale de toute connaissance purement naturelle qui se flatterait de nous y acheminer, cet argument reste, malgré tout, un peu subtil. Si vraiment les Pères du Concile avaient voulu y recourir, les actes conciliaires devraient donc, semble-t-il, en avoir gardé trace... Or il n'en est rien. Tandis que nous y trouvons des indices multiples de considérations nettement différentes.

Consultons plutôt le premier schéma proposé par les théologiens aux Pères du Concile. On y exposait déjà cette idée que la destinée surnaturelle de l'homme exige *absolument* la révélation; et on en proposait *deux raisons* distinctes :

« Declaramus... eius (supernaturalis revelationis) necessitatem esse omnimodam, secundum misericors consilium divinae dispensationis, eo quod infinita Dei bonitas humanum genus voluit *elevare ad supernaturalem ordinem*, et in hoc ordine *ad supernaturalium rerum cognitionem per fidem*. Praeterquam quod enim *naturalis tantummodo cognitio fini supernaturali non responderet*, dogmata illa, cum sint supernaturalia, *in naturali Dei manifestatione non continentur*, atque ideo humana ratio ea assequi nunquam potuisset » (Primum schema constitutionis dogmaticae de doctrina catholica, C. IV. *Act. Lac.* VII, col. 509).

Les notes adjointes précisaient encore davantage la seconde de ces deux raisons :

« Ordinatio ad talem finem per talia media non potest esse nisi ex *libero* infinitae bonitatis consilio. Unde *hoc consilium*, et proinde *ordinatio ad talem finem et media ei proportionata* non possunt cognosci per ea quae facta sunt, seu *ex naturali* manifestatione Dei; sed necessaria est *alia* Dei manifestatio, quae, sicut ipsa res manifestanda, est supra exigentiam naturae humanae ». (Adnot. 10, *l. c.*, col. 524).

Pouvait-on dire en termes plus clairs, qu'on déclarait nécessaire la révélation surnaturelle non pas seulement à cause de

l'*excellence* intrinsèque qui élève notre fin surnaturelle au-dessus de toutes nos exigences natives, mais aussi pour cette seconde raison : que notre destination à cette fin, dépendant d'un *libre dessein* de Dieu, dépasse à ce titre tout ce que notre connaissance naturelle des créatures et de leurs lois peut nous apprendre ? Bref, les théologiens invoquent la transcendance *ontologique* qui rend notre fin surnaturelle essentiellement *gratuite*, et la transcendance *intelligible* de son « *an est* », corollaire de cette gratuité, mais non celle de son « *quid est* » ou de son « *an esse potest* ».

Or, chacun sait que l'intention générale du Concile fut, en prescrivant la rédaction d'un second schéma, d'y conserver la substance du premier (1). Mais il se trouve, en outre, que le rapporteur qui défendit la phrase qui nous occupe, approuva explicitement et sans réserve le passage même que nous venons de citer (2). Et enfin l'explication qu'il donna du texte nouveau fit elle-même allusion en ces termes *à un double fondement* de la nécessité de la révélation, dans lequel nous reconnaîtrons sans peine la doctrine du premier schéma :

« (Revelatio supernaturalis) dicitur necessaria, et quidem adducitur primo causa proxima huius necessitatis absolutae. Et proxima causa huius necessitatis absolutae est *ordinatio hominis ad finem supernaturalem*, « ad participanda scilicet bona divina ». Causa vero remotior huius necessitatis sunt *veritates ad ordinem hunc supernaturalem cognoscendum necessariae*, « *quae rationis comprehensionem excedunt* », et *proinde positive a Deo revelari debent* ». (Relatio de emendationibus capitis II[1], *Act. Lac.* VII, col. 135).

Deux points sont ici à souligner. Les mots : « *quae rationis comprehensionem excedunt* » étaient les mots mêmes que proposait le second schéma, et sont l'équivalent exact du « *quae humanae mentis intelligentiam omnino superant* » que leur substitua un amendement postérieur, inspiré par un simple souci de plus grande clarté (3). Et, d'autre part, le rapporteur nous dit expressément que ces vérités relatives à l'ordre surnaturel auquelles il fait allusion *sont celles mêmes qui doivent nous être révélées*

(1) Cf. *Act. Lac.*, col. 82.
(2) *Ibid.*, col. 137.
(3) *Ibid.*, col. 138.

par Dieu. Il s'agit donc manifestement là des vérités *relatives à l'* « *an est* » de notre vocation surnaturelle, puisque, d'après l'enseignement même formulé peu auparavant par le Concile, c'est en tant qu'objet d'un *libre* décret divin — donc par son « *an est* » — que le surnaturel est proprement *objet de révélation*... — Il y a, comme on voit, parfait accord entre les explications du rapporteur et celles du premier schéma : c'est la seule transcendance intelligible de l' « *an est* » de notre destinée que le Concile a voulu nous proposer comme le fondement de la nécessité de la révélation.

En somme, pour comprendre en son vrai sens le texte conciliaire, il faut le gloser ainsi : « Ad participanda scilicet bona divina quae *(in quantum sunt homini, Deo sic libere decernente, participanda)* humanae mentis intelligentiam omnino superant ». Invoquer ce texte, relatif à la transcendance du seul « *an est* » de notre destinée surnaturelle, contre les théologiens qui estiment démontrable notre *aptitude* à cette destinée, c'est donc le prendre à contre-sens (1).

(1) Nous n'avons pas à justifier ici l'emploi que fait le Concile du texte « *Oculus non vidit, etc...* » (I Cor. 2, 9). Chacun sait qu'en invoquant un texte scripturaire un Concile ne prétend généralement pas déterminer la nuance exacte que l'auteur inspiré lui donnait. — Mais puisque ce texte de saint Paul nous a été lui-même objecté, quelques remarques sur sa signification peuvent être opportunes.

Par «les biens que Dieu a préparés à ceux qui l'aiment », on peut entendre, soit les seuls biens de l'autre vie, soit toute l'économie de la Rédemption. Mais dans les deux cas, trois points semblent clairs :

1) Dans tout ce chapitre, l'Apôtre n'oppose pas la situation intellectuelle des croyants à celle des incroyants, mais celle des « parfaits » (v. 6), des « spirituels » (v. 15), à celle des « psychiques » (v. 14), des « charnels », dont les croyants de Corinthe eux-mêmes font encore plus ou moins partie (c. 3, vv. 1-4).

2) La « révélation », dont il est ici question comme d'un privilège des « parfaits » (v. 10), n'est pas précisément la transmission des *énonciables dogmatiques* par les hérauts de l'Évangile; mais elle consiste en une effusion intérieure de l'Esprit (v. 12), d'où naît en l'homme « spirituel » un « sens du Christ », qui le met en mesure de bien « juger toutes choses » (vv. 15-16).

3) Cette « révélation » intérieure et la divine « sagesse » qui en est le fruit, ne suppriment pas, pour les « parfaits » eux-mêmes, *le caractère impénétrable* des biens que Dieu leur prépare (v. 7). Car, même quand l'Esprit dirige

VI. OBJECTION TIRÉE DE LA NOTION DE « MYSTÈRE »

Difficulté. — « D'après les documents ecclésiastiques du siècle dernier, notre élévation à la vie et à la destinée surnaturelles est manifestement considérée par l'Église comme *un* « *mystère* » *proprement dit.* La preuve en est que le Concile du Vatican reprend, pour caractériser les « mystères » de notre foi, les formules mêmes que le bref « *Gravissimas inter* » avait expressément appliquées au dogme de notre élévation surnaturelle (1). Or, un « *mystère* » *proprement dit* est une vérité dont la raison naturelle ignore non seulement l' « *an est* » mais encore l' « *an esse potest* ». Impossible donc de soutenir que la raison puisse démontrer la possibilité du surnaturel sans aller contre le sens des documents ecclésiastiques ».

Réponse. — Que notre élévation au surnaturel soit un « mystère » proprement dit, c'est, en effet, l'enseignement de l'Église; et la preuve par laquelle on vient de l'établir est fort bonne.

leur pensée à bien juger de ces trésors cachés aux « profondeurs de Dieu », il reste vrai de dire que, *seul*, l'Esprit scrute et *perçoit* ces profondeurs (v. 2).

L'idée fondamentale semble donc bien être la suivante : « Les biens qui nous sont préparés sont, en eux-mêmes, tellement au-dessus de toute idée humaine, que nous ne pourrions jamais former à leur sujet des jugements *sages*, (c'est à dire capables de diriger, comme il convient, notre vie) si notre intelligence n'était constamment assistée par celui qui, seul, perçoit à fond ces divines réalités ».

De là on pourra sans doute *conclure* que toute adhésion de foi (c'est-à-dire tout jugement où nous admettons *comme nôtre* cette divine destinée) implique déjà, en quelque mesure, une *sage* modification de nos appréciations concrètes en fonction de ces biens transcendants, et requiert, par conséquent, *une première assistance* de l'Esprit-Saint. On le pourra d'autant mieux que ce rôle nécessaire de l'Esprit en tout acte de foi est affirmé ailleurs par saint Paul (I Cor. 12, 3).

Quand donc, avec de nombreux docteurs, le Concile du Vatican invoque le texte : « *Oculus non vidit...* » pour établir notre impuissance à découvrir sans révélation l' « *an est* » de notre destinée surnaturelle, il attribue à ce texte un sens qu'on peut effectivement en *déduire*. Mais il ne s'ensuit pas que tel soit le sens direct et propre de l'assertion de saint Paul.

(1) Denz. Bannw. 1671, 1673, 1796.

Mais ce que nous contestons, c'est la mineure invoquée : rien ne permettant d'affirmer qu'il n'y ait « *mystère* » *proprement dit* que là où l' « *an esse potest* » d'un fait échappe à la raison naturelle. Au nom de quoi cette définition s'imposerait-elle ? Serait-ce par sa propre évidence ? ou bien semblerait-elle plus conforme à la tradition ? ou enfin devrait-on la dire manifestement impliquée dans les documents de l'Église ? Nous allons montrer qu'à ces trois questions il faut répondre par la négative.

Tout d'abord cette définition du « *mystère* » ne s'impose pas par sa propre évidence, comme si ce mot ne pouvait raisonnablement évoquer en nous que cette notion-là. « Mystère » veut dire : « chose secrète », « chose cachée ». A consulter la simple raison, un « mystère » révélé par Dieu, un « mystère de foi », doit donc être une vérité que Dieu nous manifeste, alors qu'elle était, au plein sens des mots, *cachée* à nos regards. Or, que nous apprend la réflexion philosophique touchant les manières dont une vérité peut nous être « cachée ? »

Au sens très large, on peut certes dire qu'une vérité nous est plus ou moins « cachée » du seul fait qu'elle porte sur une réalité qui ne tombe pas *par elle-même* sous nos sens. Nous l'avons noté, en effet : dès que notre pensée dépasse la sphère des objets de notre immédiate perception, nous construisons des concepts complexes dont la valeur objective n'est point *par elle-même* évidente, et demande toujours à nous être garantie par quelque *signe* attestatif. Il y a là une certaine « obscurité » intrinsèque, commune à tous nos concepts métempiriques, et qui se trouve souvent soulignée, nous l'avons dit aussi, par le caractère *paradoxal* des synthèses ainsi constituées.

Mais quand nous voulons caractériser les « mystères » de notre foi par ce qu'ils ont de *spécialement* obscur, il nous faut évidemment découvrir une obscurité d'un genre supérieur. Où la chercher, où la trouver, sinon dans cette double obscurité du « *quid est* » et de l' « *an est* » dont nous parlions au début de cette étude comme caractérisant le dogme de la vision béatifique ?

A se placer au simple point de vue philosophique, il paraît donc assez raisonnable de définir comme « mystères », au

sens plein et fort du mot, toutes les vérités qui échappent *de plein droit* aux lumières naturelles de la créature, sous le double rapport de leur « *an est* » et de leur « *quid est* » (1).

Mais pourquoi, nous demandera-t-on, omettez-vous dans votre définition une autre transcendance encore : celle de l' « *an esse potest* ? » Ne serait-il pas plus rationnel de réserver la qualité pleine de « mystères » aux objets où se réalisent *toutes* les transcendances concevables, y compris celle-là ?

Non, ce ne serait pas plus rationnel. Ce serait même moins rationnel. Car enfin qui dit « mystère » dit : « vérité mystérieuse »... Or, remarquons-le, la vérité : « *Hoc existit* » et la vérité : « *Hoc existere potest* » ne sont pas une seule et même vérité, mais deux vérités différentes, — tellement différentes que l'une est généralement d'ordre contingent, tandis que l'autre est toujours d'ordre nécessaire.

Il serait donc peu rationnel qu'on crût devoir déclarer *la première* de ces vérités « cachée » ou « non cachée » selon que *la seconde* réaliserait ou non les conditions d'une vérité « cachée »... Il est certainement plus simple, plus logique, de poser que *chaque* vérité devra être jugée « mystérieuse » ou non selon son propre contenu : et donc que l'énonciable « *Hoc existit* » sera un « mystère » si, par son « *quid est* » et son « *an est* », il en réalise les conditions, tout comme l'énonciable : « *Hoc existere potest* » sera un *autre* mystère, s'il réalise, de son côté, la double condition correspondante.

On le voit, pour qui veut raisonner en pur philosophe, la définition la plus rationnelle du « mystère » est celle qui men-

(1) Cette définition n'implique, notons-le bien, aucune méconnaissance du *troisième* élément d'obscurité qu'on trouve dans nos « mystères », et qui est le caractère *paradoxal* dont nous venons de parler. Si nous ne l'y mentionnons pas expressément, c'est seulement parce que, d'une part, ce caractère *n'est pas spécial* aux « mystères » de la foi (vu qu'il se rencontre en bien d'autres objets de notre pensée), et parce que, d'autre part, il peut être considéré *comme un inévitable corollaire* de la transcendance du « *quid est* ». Des objets d'ordre spirituel et divin doivent, en effet, *toujours* nous apparaître comme plus ou moins *antinomiques*, du seul fait que nous tirons du monde sensible les éléments de notre représentation.

tionne seulement la double transcendance de l' « *an est* » et du « *quid est* ».

Serait-ce donc la *tradition scolastique* qui nous dicterait cette conception assez compliquée du « mystère proprement dit » ? Certes, on pourrait le croire, à lire tel ou tel manuel moderne, qui, sans la moindre hésitation, définit ainsi les « mystères » de notre religion. Pour ne citer qu'un exemple, le R. P. Pesch écrit : « *Mysterium stricte dictum* est veritas quam ratio humana, etiam post factam eius revelationem, *non potest positive ut possibilem cognoscere* ». (*De Deo Trino*, n. 488).

Mais si l'on cherche les fondements traditionnels de cette manière de voir, l'enquête réserve des surprises.

Redoutant les généralisations hâtives, nous n'irons pas jusqu'à nier qu'aucun scolastique antérieur au XIX^e^ siècle ait jamais proposé cette définition. Mais après avoir maintes fois cherché, parmi les chefs ou les représentants les plus caractéristiques des grandes écoles théologiques, des assertions qui fissent ainsi entrer dans la définition du « mystère » notre ignorance naturelle *de la possibilité* du fait « mystérieux », nous avons été conduit aux quatre constatations suivantes :

1° Les théologiens antérieurs au XIX^e^ siècle étaient généralement peu soucieux d'élaborer des définitions précises du « mystère ». Même le mot « *mysterium* » figure moins souvent qu'on ne croirait dans les *index* généraux de leurs œuvres.

2° Lorsqu'ils définissent ce mot, ils se bornent généralement à dire qu'un « mystère » est un « secret sacré » que Dieu nous révèle.

3° Quelques-uns déclarent expressément que, parmi ces « secrets » de pure foi, il y en a dont on connaît naturellement, et d'autres dont on ne connaît pas naturellement la possibilité; mais ces auteurs ne songent pas pour autant à réserver le nom de « mystères proprement dits » aux seconds à l'exclusion des premiers (1).

(1) Par exemple SUAREZ, *De Incarnatione*, disp. 44, s. 8, ou encore MARLETTA, cité plus loin, p. 373.

4° Enfin, quelques auteurs rejettent expressément cette distinction, déclarant que *toute* vérité de pure foi doit, du seul fait qu'elle fait partie du « mystère » chrétien, du seul fait qu'elle est surnaturelle par son objet, échapper à l'intelligence naturelle *même quant à sa simple possibilité*. Tel, par exemple, Barthélemi de Medina qui prononce en vertu de ce principe qu'on ne peut démontrer la possibilité de la résurrection des morts (1), ou Ysambert qui estime tout à fait évident qu'un moyen terme emprunté à l'ordre de la nature ne saurait nous conduire qu'à des objets naturels (2).

Ce dernier groupe de théologiens est évidemment le seul dont puisse être tentée de se réclamer la définition du « mystère » que nous critiquons. Mais, à y regarder de plus près, elle n'en a même pas le droit : car si ces anciens auteurs tiennent que tout « mystère » de notre foi échappe à notre raison sous le rapport de sa possibilité même, c'est là pour eux une *propriété* qu'ils croient pouvoir *déduire* de l'essence du mystère, mais non point une *différence spécifique* par laquelle le mystère devrait être *défini*. Pour eux comme pour tous les théologiens de leur temps, le « mystère » n'a pas à être défini autrement que comme un énonciable *connaissable par la foi seule*.

Pour notre part, nous croyons que Medina et Ysambert se trompent, et que les déductions par lesquelles ils veulent

(1) « Non potest rationibus naturalibus evidenter demonstrari quod resurrectio sit possibilis. Patet, nam quod resurrectio sit possibilis *pertinet ad dogmata* religionis Christianae, quae sola fide tenentur. Hoc enim mysterium superat omnem captum et intellectum humanum... Unde Paulus definiens fidem ad Hebr. 11, sic inquit : « Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium », i. e. persuasio de his quae ratione humana videri et investigari non possunt. » (*In* 3^{am}, q. 53, a. 1).

(2) « Principia theologica (i. e. articuli fidei) non possunt naturaliter positive demonstrari esse possibilia. Probatur : quaecumque naturaliter et positive demonstrantur possibilia continentur intra limites naturae, et demonstrantur per medium intra naturae limites contentum. Atqui principia theologica non continentur intra limites naturae, ut per se patet; nec potest dari medium intra limites naturae contentum quo illorum possibilitas demonstretur : quia tale medium debet esse ipsi rei internum; haec autem res est extra limites naturae. Igitur principia theologica non possunt naturaliter et positive demonstrari possibilia. » (*In* 1^{am}, q. 1, disp. ult., a. 3).

établir a priori que la raison naturelle ne peut rien savoir de sûr touchant la possibilité d'un objet transcendant à la nature ne sont pas exemptes de sophisme. C'est d'ailleurs ce que répondait déjà Lugo à ceux qui prétendaient partir du seul caractère surnaturel de l'Incarnation, pour établir que notre raison ne peut en découvrir par elle-même la possibilité (1). Mais, en toute hypothèse, il est arbitraire et irrationnel de définir le « mystère » *précisément par cette propriété contestée*, dont les scolastiques anciens ne s'accordent pas à dire si elle découle ou non de son essence. Aussi est-ce avec beaucoup de raison que les théologiens antérieurs au XIX^e^ siècle se sont bien gardés de proposer une pareille définition.

Même au XIX^e^ siècle, d'ailleurs, le succès de cette définition paraît avoir été plutôt tardif. Elle semble, par exemple, inconnue à Perrone qui, voulant prouver que Dieu peut nous révéler des « mystères », se borne à écrire :

« *Mysterium*, quod idem significat ac *res arcana*... hic accipitur pro veritate quae longe ab intelligentia nostra disiuncta sit; non quidem eo sensu quod plane nos lateat eiusmodi veritas, cuius *terminos* vere cognoscimus; sed *quod terminorum eius nexum non assequamur*, quo fit ut eiusmodi veritatem *minime comprehendamus* » (*Prael. theol.*, vol. 1, *de Ver. rel.*, c. 1, n. 30).

Ainsi, il y a « mystère » de foi, pour Perrone, dès qu'il appartient à la seule foi de nous révéler *la liaison* que nous devons affirmer entre un sujet et un prédicat. Il n'est pas question, comme on voit, de l' « *an esse potest* ».

(1) « Secunda ratio ad probandum quod possibilitas positiva Incarnationis rationem nostram latet esse solet quia hoc mysterium est omnino supernaturale, et nullo modo continetur in principiis naturae; ergo non est modus cognoscendi illud per merum lumen naturae. — *Haec ratio debilior est.* Nam licet ens supernaturale non possit in se quidditative et perfecte cognosci naturaliter, potest tamen per aliud et imperfecte cognosci naturaliter. Ratio autem differentiae est clara : quia ad cognitionem quidditativam et in se, praerequiritur species quidditativa illius obiecti... At vero ad cognitionem minus perfectam sufficit species quae non sit quidditative, sed quasi aliena, quatenus *ex aliis quae naturaliter cognoscimus, possumus devenire in cognitionem alicuius entis supernaturalis, saltem quoad eius possibilitatem* ». (LUGO, *de Incarnatione*, disp. 1, s. 1, n. 4).

Zigliara ne semble pas davantage connaître la définition nouvelle, quand il écrit :

« Conclusio nostra est de mysteriis revelatis, hoc est : de veritatibus divinis non solum *quoad modum* (quia scl. per viam magisterii habentur, etsi perviae sint humanae investigationi), sed etiam *quoad obiectum*, quia nempe sunt *supra medium naturale obiectivum cognoscendi intellectus creati* » (*Propaedeutica ad Sacram Theol.*, l. 1, c. 19, n. 2).

Il y a, comme on voit, mystère de foi pour Zigliara toutes les fois que nos moyens naturels de connaissance sont essentiellement impuissants à nous mener à une vérité donnée : aucune allusion, ici non plus, à l' « *an esse potest* ».

Et Franzelin est peut-être plus clair encore. Il écrit :

« *Mysterium stricto sensu* in veritatibus fidei duo includit : quod *neque existentia veritatis* — an sit — solo lumine rationis intelligitur, *neque interna eius ratio* — quid sit — *conceptu proprio* (ut proprium condistinguitur ab analogo), etiam supposita fide, a nobis apprehendi potest. Brevissime dicemus : in mysteriis *tam notitia apprehensionis quam cognitio consensionis*, seu *tam idea quidditatis quam iudicium veritatis* est supra vires rationis » (*de Trinitate*, th. 17, praenotanda).

Il est expressément question, comme on voit, de l' « *an sit* » et du « *quid sit* », aucunement de l' « *an esse possit* ».

Ne soyons donc pas surpris si, dans les annotations des théologiens sur le premier « *Schema constitutionis dogmaticae de doctrina catholica* » rédigé en vue du Concile du Vatican, personne n'a songé à mentionner, à propos des « mystères », l'indémonstrabilité de leur *possibilité*, tandis qu'on mentionne en propres termes la double transcendance de leur « *an sint* » et de leur « *quid sint* » (1). — Voilà, semble-t-il, qui nous autorise à conclure que la définition que nous critiquons n'a guère plus de fondements dans la tradition théologique qu'elle n'en a dans la raison pure.

Reste, alors, à envisager une dernière hypothèse : ce serait que cette définition fût impliquée dans la description concrète que les documents ecclésiastiques nous proposent des « mystères » de notre foi. — Il n'en est rien.

(1) *Acta Lac.*, col. 526.

Ces documents nous disent, en effet, trois choses.

D'abord, ils répètent, sous des formes multiples, que les « mystères » sont des vérités que la raison pure ne peut « *percipere* », « *intelligere* », « *attingere* », « *demonstrare* », des vérités dont elle ne saurait acquérir l' « *intelligentia* », la « *scientia* », la « *certitudo* » (1). « Sola fide *percipi primum possunt* », est-il dit contre Frohschammer (2). « Nisi revelata divinitus *innotescere non possunt* », est-il défini au Vatican (3). — Ces assertions impliquent manifestement que *la synthèse de termes* qui nous livre ces vérités mystérieuses ne peut être opérée ni par voie de simple intelligence (comme dans le cas des principes), ni par voie de démonstration (comme dans le cas des conclusions); autrement dit que l' « *an est* » de ces vérités nous échappe. Mais rien ne s'oppose absolument à ce qu'un *fait* nous échappe en cette manière, sans que la *possibilité* correspondante nous échappe pareillement. Quand donc on caractérise le « mystère » comme échappant à notre pouvoir de perception intellectuelle et de démonstration, on ne dit encore rien qui autorise la définition que nous sommes en train de critiquer.

En second lieu, les documents ecclésiastiques nous enseignent que les « mystères » n'échappent pas seulement à notre raison par suite de circonstances *accidentelles*, ou en vertu des faiblesses spécifiquement *humaines* de notre intelligence, mais qu'ils échappent *par la nature même de leur objet à toute intelligence créée :* « Divina enim mysteria *suapte natura intellectum creatum* sic excedunt », prononce le Concile du Vatican (4); « etiam *angelicam naturalem intelligentiam* transcendunt », écrit Pie IX contre Frohschammer (5). — Il suit de là que des vérités qui nous échapperaient seulement à cause de notre éloignement des faits (telle, par exemple, l'unité d'origine de la race humaine),

(1) Expressions du bref « *Gravissimas inter* » (11 déc. 1862), du bref « *Tuas libenter* » (21 déc. 1863), et du Concile du Vatican. DENZ. BANNW. 1667 1671, 1673, 1682, 1816.

(2) DENZ. BANNW. 1670.

(3) DENZ. BANNW. 1795.

(4) DENZ. BANNW. 1796.

(5) DENZ. BANNW. 1673.

ou même en raison de notre humble rang parmi les créatures intelligentes (telles, par exemple, l'existence et la hiérarchie naturelle du monde angélique), ne sont pas des « mystères » proprement dits. Peuvent donc seules être rangées sous cette rubrique les vérités spécifiquement *divines* par leur objet, puisque toute vérité relative à l'existence et aux activités proportionnées *de la créature* ne saurait échapper de plein droit au regard de toute intelligence créée. — Vérités divines, universellement transcendantes par leur « *an sunt* » en même temps que par leur « *quid sunt* », voilà donc ce que sont nos mystères. Mais où trouve-t-on, en tout cela, la mention d'un troisième genre de transcendance ?

Enfin, les documents ecclésiastiques soulignent une troisième caractéristique du « mystère », conséquence des précédentes,

Quelques esprits subtils avaient, en effet, prétendu que la raison, incapable de découvrir les mystères par elle-même pouvait cependant les *retrouver*, après adhésion préalable de la foi. Contre cette vaine échappatoire, l'Église souligne que, même révélés, les mystères restent, de par leur objet spécifique, transcendants à toute démonstration rationnelle : « *Numquam* (ratio) idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum quae proprium ipsius obiectum constituunt... (cum), etiam revelatione tradita et fide suscepta, *ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant*, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino » (1).

Ici, le texte devient singulièrement suggestif. Car enfin, ces « voiles » sacrés dont tout « mystère » nous reste enveloppé ne sont pas autre chose, on nous le dit expressément, que *l'obscurité même de la vertu de foi*, obscurité dont s'estompent, par définition, *toutes* les vérités tombant de plein droit sous cette vertu... N'avons-nous pas là une confirmation précieuse de l'interprétation proposée plus haut, et d'après laquelle *toute* vérité relevant *essentiellement et pour tout esprit*, de la foi pure constitue un « mystère proprement dit », sans qu'il y ait à faire intervenir dans la définition aucune note supplémentaire ?

(1) Denz. Bannw. 1796.

Qu'on lise et qu'on relise les documents ecclésiastiques relatifs aux « mystères », on ne réussira pas, croyons-nous, à y découvrir autre chose. Nous avons donc le droit de négliger cette définition arbitraire, compliquée, nouvelle, qui estime essentiel au « mystère » que la raison philosophique ignore la *possibilité* même du fait dont la connaissance est qualifiée de « mystérieuse ».

Concluons : pour que notre vocation au surnaturel constitue un « mystère » proprement dit, il suffit que l' « *an est* » de ce *fait* essentiellement divin constitue de plein droit, pour toute intelligence créée, l'objet d'une adhésion de pure foi. Mais on peut admettre cela sans dénier à la philosophie le pouvoir de démontrer notre *aptitude* à un tel bienfait. On ne saurait donc tirer de la notion de « mystère » aucun argument solide contre ceux qui attribuent à la philosophie un pareil pouvoir.

Il reste, nous dira-t-on peut-être, que, si cette aptitude peut se démontrer, il y aura une certaine différence entre le « mystère » de notre destinée et d'autres « mystères », celui de l'Incarnation, par exemple. Car, dans l'Incarnation, ce n'est pas seulement l'aveu du *fait*, c'est la *possibilité* théorique du fait qui déconcerte, à tous égards, notre intelligence, et requiert, pour être admise, l'intervention de notre liberté. A ce titre, l'Incarnation ne doit-elle pas être considérée tout au moins comme un mystère *plus obscur* que notre élévation au surnaturel ?

Si l'on veut dire par là qu'à une certaine obscurité *fondamentale*, commune à tous les objets spécifiques de notre foi, certains « mystères » ajoutent, au titre qu'on vient de dire, une obscurité *secondaire et supplémentaire*, nous l'accordons volontiers. Voilà même fort longtemps qu'on signale expressément cette différence, témoin ce qu'écrivait, au XVII^e^ siècle, le dominicain Gabriel Marletta, dans une page où il compare le mystère de notre élévation surnaturelle au mystère de l'Incarnation :

« Ex dictis deducimus *non esse idem iudicium ferendum* de demonstrabilitate existentiae mysterii Sanctissimae Trinitatis, *vel possibilitatis*

Incarnationis Verbi ac de illa beatificae visionis. Enimvero existentia Trinitatis ac possibilitas Incarnationis nullum supponunt principium in natura quod assumi possit ad illas demonstrative inferendas... At vero, licet futuritio vel existentia visionis Dei per essentiam non connectatur cum aliquo principio naturali (quia dependent ex mera Dei voluntate, quae nobis innotescere non potest nisi ex Scriptura vel Traditione), *attamen eius possibilitas*, quatenus est cognitio clara Dei in se, auctoris naturae et primae causae, *habet connexionem in ratione derivabilis cum principio naturali, nimirum cum naturali appetitu absoluto, universali et frequentissimo videndi causam in se visis eius effectibus*; et ita, prout sic, *est demonstrabilis ab angelo vel homine etiam philosophice spectatis* (1) ».

Distinction intéressante, et dont les points d'attache sont faciles à découvrir chez saint Thomas lui-même. Car si le saint Docteur rapproche volontiers l'un de l'autre le mystère de notre élévation au surnaturel et celui de l'Incarnation du Verbe, il marque non moins nettement le caractère *inégalement surprenant* de ces deux œuvres divines. A maintes reprises, il nous répète que la première *n'est pas un miracle*, puisque l'âme y reçoit tout simplement de Dieu la perfection qu'elle est naturellement inclinée à en recevoir. « Iustificatio impii *non est miraculosa, quia naturaliter anima est gratiae capax* » (1^a 2^{ae}, q. 113, a. 10). — « *Ordo naturalis inest animae ad iustitiae rectitudinem consequendam;* nec alio modo eam consequi potest quam a Deo immediate; et ideo *iustificatio impii de se non est miraculosa* » (*In* 4 *Sent.*, Dist. 17, q. 1, a. 5, q. 1, c.). C'est librement que Dieu déifie les esprits, comme c'est librement que Dieu crée les êtres; mais, dans les deux cas, il ne fait, pourrait-on dire, que *remplir librement sa fonction propre* à l'égard de puissances que toute leur nature oriente essentiellement (quoique sans exigence aucune) à la réception de tels dons. — Il en va autrement dans le cas de l'Incarnation : car l'humanité du Christ, toute capable qu'elle est de subir cette divine assomption, n'est orientée vers elle par aucune inclination qui résulte de son essence. Dans l'Incarnation, il ne s'agit donc plus d'une *satisfaction* accordée aux vœux essentiels de notre nature,

(1) *Commentaria seu scholasticae controversiae ad* 1^{am} *partem S. Thomae.* Neapoli, 1667, t. 4, q. 12, membr. 4, n. 30.

mais d'une *exception* inouïe faite à toutes les règles qui la régissent. Aussi l'Incarnation n'est-elle pas seulement un miracle, mais le miracle suprême : « Incarnatio Verbi est *miraculum miraculorum*... quia est maius omnibus miraculis, et ad istud miraculum omnia alia ordinantur ». (*De Pot.*, q. 6, a. 2 ad 9. — Cf. *C. Gent.*, 4, 27). Or, l'étymologie nous dit que parler d'un « miracle », c'est parler d'un « objet d'étonnement ».

Nous avons donc le droit, d'après les principes mêmes de saint Thomas, de ne pas assimiler entièrement l'étonnement que doit exciter en nous notre élévation au surnaturel à celui qu'y doit exciter le « miracle » de l'Incarnation. La première de ces deux œuvres divines est déjà, certes, obscure et déconcertante pour nous, du seul fait qu'elle nous met en demeure d'entrer sciemment en rapports avec Celui qui nous dépasse à l'infini. Aussi *l'homme en tant qu'homme* sera-t-il toujours tenté de se récuser devant une affirmation si redoutable. Mais il ne s'ensuit pas que *le philosophe en tant que tel* doive nécessairement apporter sa contribution propre à cet émoi, et ne découvrir dans ses spéculations que des causes de méfiance contre le divin message. Si paradoxale que reste à ses yeux l'idée d'une vision de Dieu par la créature, rien n'interdit, au contraire, de penser que sa philosophie ait pu le familiariser déjà avec ce paradoxe même, en l'amenant à y reconnaître l'objet consistant et le terme éventuel de nos plus hautes aspirations naturelles.

Par contre, quand l'esprit humain se trouve placé en face de l'Incarnation, ce n'est plus seulement *l'homme en tant que tel* qui se trouble au moment d'affirmer que Dieu vient se mêler à sa vie, c'est aussi *le philosophe en tant que tel* qui se sent nécessairement tenté de protester, tant le déconcerte cette infraction à des règles ontologiques qu'il avait lieu de présumer absolues. A ce titre, le mystère de l'Incarnation s'enveloppe d'une obscurité supplémentaire, dont on peut contester qu'elle ait son équivalent dans le simple mystère de notre vocation surnaturelle.

Mais cette obscurité supplémentaire reste relativement peu de chose, au prix de l'obscurité, commune à tous les objets de pure foi, qui vaut à l'Incarnation sa qualité fondamentale

de « mystère ». Car on se ferait, somme toute, une idée assez basse de la révélation chrétienne, si on prétendait mesurer son obscurité au plus ou moins de *surprise* que ses énoncés dogmatiques peuvent occasionner aux professionnels de la spéculation philosophique. Il s'agit de ténèbres plus profondes et plus sacrées : il s'agit de vérités que le caractère divin de leur objet nous interdit de posséder autrement que par un message directement descendu du ciel, et par une libre communion d'intelligence avec l'Esprit de Dieu qui seul les perçoit à découvert... Voilà, en fin de compte, pourquoi le dogme de notre élévation surnaturelle reste, aussi bien que l'Incarnation, un « mystère » proprement dit, — même si l'on admet que notre *aptitude* essentielle à recevoir de Dieu le premier de ces bienfaits peut s'établir par des considérations philosophiques.

Paris. Guy DE BROGLIE, S. I.

LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE DU PROGRÈS

L'idée suivant laquelle l'Incarnation du Fils de Dieu retentit non seulement dans l'univers des esprits, mais dans l'univers matériel, se rencontre chez les auteurs ecclésiastiques (1). Y a-t-il intérêt à la garder, et peut-on lui donner une signification acceptable ?

Rappelons d'abord que, dans l'économie adamique, la grâce devait s'accompagner des dons d'immortalité, d'impassibilité, d'une certaine science infuse. Cela revient à dire qu'elle appelait et qu'elle se donnait à elle-même, au moins en germe, un état de l'univers même matériel merveilleusement favorable au développement de l'homme naturel. Le dogme des origines nous invite à penser que *normalement la grâce désire, pour bien être, une transformation du corps lui-même et de son milieu.*

Passons maintenant à l'économie chrétienne. Si notre remarque est exacte, il faut s'attendre à ce que l'assomption de l'humanité par le Verbe transforme cette humanité, même dans son corps, d'une manière plus éclatante encore que la grâce du premier homme. Et de fait, le Verbe de Dieu a élevé son corps à l'état de corps glorieux. Sans doute, cette élévation n'a pas coïncidé avec le moment de l'Incarnation. Le corps de Jésus de Nazareth fut celui d'un enfant et d'un homme capable de souffrance et de terrible agonie. Mais on trouve chez des écrivains ecclésiastiques, chez saint Thomas par exemple, l'idée selon laquelle le Verbe de Dieu devait, pour garder la passibilité de ses sens, empêcher en son corps la répercussion de l'Incarnation (2); et puis, l'ordre nouveau, qui était un ordre de rédemption et de réparation, exigeait que la grâce suspendît d'abord ses effets normaux, pour permettre

(1) Le P. É. Mersch en cite plusieurs dans son ouvrage *Le Corps Mystique du Christ*, Louvain, 2e édit., 1936; par exemple, t. I, pp. 919-920; t. II, p. 247.

(2) S. Th. 3, q. 14, a. 1, ad 2.

à l'Homme-Dieu de nous racheter par son sang; enfin, dès que la rédemption fut accomplie, ces effets éclatèrent : le corps du Christ a brisé toutes les entraves du corps naturel, par la simple pression de sa grâce incomparable.

Mais il y a plus. Il semble, disions-nous, que telle est la loi de la grâce : qu'elle appelle et se crée un milieu matériel un peu conforme à sa propre excellence spirituelle. Dès lors, c'est trop peu de dire que le Verbe de Dieu incarné transformera son propre corps individuel. Aussitôt qu'il laissera rayonner la grâce sur ses frères dans l'humanité, — et il ne pourra pas ne pas le faire — il faudra bien que ce rayonnement transforme dans une certaine mesure tous les corps humains et toute la terre. A tout le moins, faudra-t-il qu'un jour et qu'une heure vienne où notre univers connaîtra une sublimation de lui-même comparable à celle du corps du Sauveur. Effectivement, le dogme catholique affirme l'existence de cette heure. L'opinion suivant laquelle notre univers serait voué à l'anéantissement ne pourrait s'accorder le moins du monde avec la foi en la résurrection de nos corps (1). C'est plutôt de consommation et de transfiguration qu'il faut parler, d'une transfiguration venant combler l'attente et le désir qui travaillent obscurément l'univers. Autrement dit, l'univers matériel fait partie du Corps mystique du Christ, c'est-à-dire ne peut pas ne pas éprouver les effets de la diffusion de la grâce du Christ, et, par conséquent, il participera à la « consommation » des esprits.

Toutefois, ceci ne suffit pas encore. On dira avec raison : si l'action du Christ et de sa grâce est actuelle et contemporaine, il faut, d'après le principe posé, que la transformation de l'univers le soit aussi, au moins dans quelque mesure, et il faut, en plus, qu'elle suive une ligne de développement et de croissance qui soit aussi celle de la diffusion du christianisme sur la planète.

Mais, justement, tournons-nous vers les faits et vers l'histoire : à les estimer selon de vastes ensembles, comme il convient,

(1) Cfr S. THOMAS, *Summa contra Gentes*, l. IV, c. 97.

nous voyons qu'ils manifestent une amélioration et un assouplissement des conditions de notre existence. Nous assistons à une maîtrise progressive de l'homme sur le monde : il triomphe des résistances de la matière et de la nature par la perfection grandissante de ses outils, par l'art, dont les techniques de plus en plus raffinées lui ont permis d'évoquer des régions autrefois insoupçonnées du sentiment, par les progrès de son économie, par le jeu régulier de ses institutions politiques. Observons en outre que ce mouvement a pris son point de départ et s'est amplifié dans le monde occidental, c'est-à-dire dans cette partie de la planète où le christianisme rayonnait le plus. Dira-t-on que plusieurs des acquisitions signalées, nos organismes politiques, par exemple, sont indépendantes, dans leur origine, du fait chrétien, qu'elles sont en grande partie la redécouverte ou l'héritage de la merveilleuse organisation de l'ancienne Rome. A cela nous répondrons d'abord que Rome elle-même, ses institutions et son « universalisme », était sans doute la préparation providentielle de la grâce, le milieu que la grâce se créait anticipativement pour rendre possible sa toute première diffusion. Et ensuite : c'est l'Église qui a sauvé de la destruction les valeurs de la Rome antique; ce faisant, elle obéissait à un sûr instinct qui lui disait : le christianisme ne sera pas ce qu'il doit être et ne trouvera pas les conditions de son épanouissement normal, si ceux qui l'incarnent restent des barbares. Pour ces raisons et pour d'autres, il nous semble que les plus précieuses conquêtes de la civilisation occidentale, dans le domaine purement « temporel », peuvent s'interpréter comme le prolongement de l'Incarnation, comme le produit d'une grâce se composant peu à peu le climat nécessaire à sa parfaite floraison.

Il est vrai, contre cette manière de voir, on fera valoir l'objection que voici : impossible de voir dans les progrès humains des derniers siècles la réponse à une exigence de la grâce, et une anticipation, même lointaine, de l'état « glorieux » de l'univers. Qu'on prenne, par exemple, les applications, dans le domaine industriel et économique, des sciences positives :

leur variété sans cesse croissante suscite et ne peut pas ne pas susciter un besoin de vie facile, de confort généralisé et de plus en plus raffiné. Or, la grâce chrétienne réclame précisément de tout autres conditions d'existence : il lui faut l'amour de la privation et de l'austérité, il lui faut même une attitude d'esprit qui considère comme néant toute la production humaine et même tout l'effort humain, pour ne se porter que vers le seul Bien désirable, vers l'intime union avec l'Être au-dessus de tous les êtres, avec Celui que nous ne pensons justement que comme la négation de toutes les formes de la nature et de la vie. Telle est l'objection qu'on peut faire. Contentons-nous de répondre : le progrès humain, pris en lui-même, n'est, sous aucun rapport, défavorable au christianisme; nous maintenons au contraire qu'il lui est indispensable. Seulement, à cause d'une circonstance extrinsèque à ce progrès, il peut se faire et il se fait effectivement que l'homme le retourne contre la grâce. Cette circonstance, c'est le péché. Le christianisme travaille un monde resté pécheur, capable de détourner de leurs vraies destinations les productions de la nature et de l'art. L'homme est tenté de faire du fruit de son effort et peut-être plus encore de son effort même son dieu et son idole, de le vouloir pour lui-même, sans égard à sa destination naturelle, qui est de préparer l'avènement de la parfaite vie spirituelle; et il est peut-être vrai que le monde occidental moderne a cédé assez généralement à la tentation. Mais de là nous ne conclurons rien contre le progrès lui-même; ne concluons qu'à la faiblesse ou qu'à certains vices de nos propres cœurs. Nous ajouterons encore, il est vrai : puisque nous portons en nous le désir désordonné de vouloir l'action humaine sur le monde pour sa propre excellence séparée, la grâce devra régler ce désir; et pour ce faire, il faudra parfois qu'elle modère ou même qu'elle diffère l'exécution de certaines tâches humaines, non pas, encore une fois, à cause d'un désordre qui leur serait intrinsèque, mais pour maîtriser une certaine passion troublante que nous y mettons. Enfin, nous accorderons que l'esprit occidental, peu enclin à déprécier le royaume de la terre, gagnerait sans doute à écouter

à nouveau des voix qu'il a dédaignées, des voix qui lui parlent d'une certaine relativité de la culture auprès d'un Bien qu'on ne se donne pas, mais que l'on ne peut que recevoir. Tout cela ne fait pas cependant que la religion chrétienne ne réclame pas et ne cherche pas à se donner à elle-même un ample et magnifique développement humain. On peut citer ici les lignes de Bergson : « Que le mysticisme appelle l'ascétisme, cela n'est pas douteux. L'un et l'autre seront toujours l'apanage d'un petit nombre. Mais que le mysticisme vrai, complet, agissant, aspire à se répandre, en vertu de la charité qui en est l'essence, cela est non moins certain. Comment se propagerait-il, même dilué et atténué comme il le sera nécessairement, dans une humanité absorbée par la crainte de ne pas manger à sa faim ? L'homme ne se soulèvera au-dessus de terre que si un outillage puissant lui fournit le point d'appui. Il devra peser sur la matière s'il veut se détacher d'elle. En d'autres termes, la mystique appelle la mécanique » (1).

Si ces vues sont exactes, il s'en suit que, prise en elle-même, la maîtrise contemporaine de la matière, l'organisation politique, l'art, la pensée et toute la technique complètent le Christ, et, en le complétant, le glorifient. Elles le font, quoi qu'il en soit de l'intention pure ou de l'intention perverse dont l'homme les anime. De cette intention, Dieu est juge; de son résultat, Dieu n'a pas à s'arranger après coup pour qu'il tourne au bien final de l'humanité par une sorte de redressement qu'il lui ferait subir de l'extérieur; de par lui-même, ce résultat annonce et inaugure la consommation du Corps mystique de l'Homme-Dieu.

Enfin, dans cette perspective, on montre que le catholicisme accueille le progrès humain, dans toutes les directions, *comme une condition et même comme une composante de sa perfection propre*. Et par là on enlève tout fondement à l'une des aversions les plus profondes éprouvées par la sensibilité philosophique et scientifique moderne à l'endroit du christianisme. De cette

(1) *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, p. 334.

aversion, le P. Teilhard de Chardin donnait l'expression que voici : « L'Humanité, en quelques générations, s'est littéralement *convertie*, spontanément, à une espèce de Religion du Monde, confuse dans ses dogmes, mais parfaitement claire dans ses orientations morales, qui sont : la prédominance reconnue du Tout sur l'individu; une foi passionnée en la valeur et les possibilités de l'effort humain; une perception très vive du caractère sacré de la recherche *dans toutes les lignes*. Par suite de la découverte scientifique de l'unité naturelle et de l'énormité du Monde, l'Homme moderne ne peut plus reconnaître Dieu qu'en prolongement (pourrait-on dire : sous les espèces ?) de quelque progrès ou maturation universelle.

« Or comment se présente, à ses yeux, le Dieu chrétien ?

« Pour ceux qui ne le connaissent pas *très bien*, le christianisme donne *certainement* l'impression d'avoir échappé, et même de s'opposer, à la « révolution » psychologique que nous venons d'analyser. Il ne se décide pas à accepter franchement, dans leur généralité et dans *leur esprit*, les perspectives (universellement admises en dehors de lui) du développement cosmique. Il semble prendre plaisir à minimiser les espérances humaines, et à signaler les faiblesses de notre société. Il a le dédain ou la crainte du progrès et de la découverte. Il n'apporte en somme aucune consécration ni aucun agrandissement aux aspirations les plus hautes et les plus fortement senties de l'Homme d'aujourd'hui » (1). Mais ces reproches et cette désaffection à l'égard du christianisme paraîtront entièrement immérités à qui accepte les vues exposées plus haut. Aux plus légitimes aspirations de l'homme moderne, et de son noble amour de l'effort et de la lutte en vue de la maîtrise du monde, le catholicisme répond : Je suis si loin de vous refouler que j'ai besoin de vous pour bien être. Il y a donc une certaine forme de détachement vis-à-vis des acquisitions de la science et de notre métier d'hommes qui n'est point chrétienne; et il ne suffit même pas

(1) *La Vie intellectuelle. Enquête sur les Raisons actuelles de l'incroyance*, 1933, t. XXIV, p. 220.

de considérer le progrès dans un esprit exclusivement apologétique, qu'exprimerait la formule : « Fides et ratio inter se dissidere numquam possunt ». Comme si l'on pensait : le développement humain est, en lui-même, absolument inutile au christianisme; mais parce qu'en son nom des « adversaires » prétendent ébranler la solidité de nos dogmes, nous montrerons qu'on peut tout ensemble garder l'intégrité de sa foi et être un homme cultivé. La vraie philosophie chrétienne du progrès est autrement positive et compréhensive : elle voit en lui un aspect *intrinsèque* du Christ total et la lente élaboration mystérieuse « des cieux nouveaux et de la terre nouvelle ».

Par ailleurs, le christianisme n'apporte satisfaction à l'homme moderne que pour l'obliger à se dépasser. Le moderne contemple avec ravissement la richesse insondable, et insoupçonnée avant lui, du monde, et devant tant de puissance, il est induit en tentation de l'adorer. Le christianisme vient lui dire : oui, le monde est grand et digne de ton effort et de ta vie, si toutefois tu le cherches non pas pour son excellence séparée, mais dans un Tout et en vue d'un Tout qui l'englobe et qui le dépasse, et qui est le Corps mystique du Christ, vivant de la vie de Dieu.

A vrai dire, cette ébauche d'une théologie du progrès pourra sembler inopportune. L'homme moderne ici évoqué et auquel on veut offrir une conception séduisante du christianisme n'est-il pas en fait un homme déjà vieillissant? Sans doute, la génération actuelle continue l'effort de celle qui l'a précédée; mais, dira-t-on, la foi au succès ne la soulève plus. Les philosophies immanentistes du XIX^e^ siècle exaltaient les virtualités infinies de l'homme; le divin lui était intérieur; qu'il développe toutes ses puissances latentes, et un âge d'or apparaîtra sur la terre, non point descendu d'un au-delà impensable, mais épanoui à partir de nos propres richesses intimes! C'est justement la foi en la divinité de leurs ressources qui est en train de mourir au cœur des hommes. Ils ne croient plus à la valeur absolue des étapes ni des fins possibles de leur progrès. Ils commencent à dire avec les philosophes de l'Existence tragique — lesquels

du reste ne font qu'exprimer la sourde angoisse de tous les esprits — : Nous devons avoir « la conscience nette de notre être humain comme d'une existence délaissée et déjetée, régie par la fatalité...; à ce savoir clair de notre anéantissement final, nous opposons une décision courageuse de nous consacrer quand même à la tâche qui nous incombe »; et, si le devoir de l'homme consiste à « se donner tout entier à l'édification d'une civilisation terrestre » (1), qu'il sache en l'accomplissant que cette civilisation elle-même est périssable, et que seules des valeurs relatives, aussi peu divines et éternelles que lui-même, termineront son effort. Ce même désenchantement à l'égard des virtualités immanentes s'énonce dans la théologie de Karl Barth et c'est en partie pour ce motif qu'elle a séduit tant d'esprits. Sans doute, à la différence de « l'Existence tragique », la « Parole de Dieu en Christ », telle que l'entend Barth, est une Parole de salut, et donc aussi une promesse de résurrection et de joie. Mais cette Parole est perçue et ce salut est rencontré par ceux-là seuls qui nient et qui condamnent le monde; la personne humaine est divinement libérée dans l'acte même où, à la lumière de la Révélation, elle confesse le néant de toutes les formes de sa vie. Ainsi, le Royaume de Dieu n'est en prolongement d'aucun de nos actes, ni de notre spéculation sur les mystères divins, ni de notre vertu, ni de notre mystique, ni même d'une foi chrétienne que l'on considérerait comme une richesse devenue nôtre et qu'il nous serait loisible de faire fructifier — a fortiori, le Royaume de Dieu n'est-il pas sur le prolongement de notre progrès et de notre culture humaine. Il est le pur Événement, le fait que rien, en nous, ne prépare, qui tombe verticalement sur nos vies, et auquel nous ne pouvons apporter que l'acceptation et la décision de l'instant.

C'est donc en songeant à ces tendances très actuelles, qu'on objectera aux considérations faites plus haut sur la philosophie chrétienne du progrès qu'elles ne rencontrent plus les questions

(1) H. THIELEMANS, S. I., *Existence Tragique, la Métaphysique du Nazisme*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, t. LXIII, 1936, p. 561 et 573.

des esprits d'aujourd'hui et même qu'elles scandalisent le christianisme de beaucoup. Mais sans doute est-il permis d'estimer que ces tendances ne sont point aussi universelles que l'objection le donnerait à penser et que, donc, il se pourrait bien qu'une théologie du progrès conserve aujourd'hui encore une certaine valeur *ad hominem*. Mais supposons même qu'elle ait perdu tout intérêt d'actualité; elle posséderait du moins une certaine valeur en soi à laquelle il pourrait être opportun de revenir quelque jour. L'attitude chrétienne à l'égard du progrès humain ne peut pas être celle que prétend Barth, si l'on prend au sérieux l'Incarnation. Posons que Dieu s'est fait homme et a pris, non pas apparemment, mais réellement notre chair : toutes les considérations émises sur la signification de notre histoire deviennent, semble-t-il, inévitables. Cela est si vrai que, pour continuer à opposer un « non » absolu au monde, Barth a, en fait, renié le dogme de l'Incarnation, tout en le gardant d'intention, et qu'on a vu justement dans la christologie des théologiens dialectiques un authentique docétisme (1). Ce n'est pas à dire au reste que la philosophie chrétienne du progrès restaure le moins du monde les philosophies immanentistes sur lesquelles Barth a fait pleuvoir tant de coups. La théologie du progrès humain par la grâce est une théologie d'un Bien qui est immanent et transcendant tout ensemble, d'un Bien qui, sans doute, est devenu nôtre et demeure vraiment en nous, et qui néanmoins ne cesse de venir d'un Autre, non seulement meilleur que nous, mais qui n'est point en commune mesure avec nous.

L. Malevez, s. i.

(1) On a écrit au sujet de E. Brunner qu'en son ouvrage *Der Mittler*, « l'humanité du Christ n'est qu'un masque provisoire d'une personne purement divine » (A. Lemaitre, *Le Retour à la Christologie orthodoxe, Revue de Théologie et de Philosophie de Lausanne*, t. XVIII, 1930, p. 76). Le mot s'applique mieux encore au Christ de l'autre chef des théologiens dialectiques, de Karl Barth, chez qui la nature humaine est beaucoup moins épargnée que chez E. Brunner. C'est même l'aggravation de la pensée de K. Barth sur l'absence totale de Dieu dans l'homme et le monde qui a causé, pour une part, la rupture entre ces deux hommes.

SAINT FRANÇOIS RÉGIS, CATÉCHISTE

Cette année marque, pour saint Jean-François Régis, le deuxième centenaire de sa canonisation. Le décret par lequel Clément XII le déclarait digne de l'honneur des autels date du 5 avril 1737. Deux mois plus tard, le 16 juin, eut lieu dans la basilique de Saint-Jean-de-Latran la solennité de la canonisation; c'est le 16 juin prochain que se célèbreront à La Louvesc les fêtes jubilaires.

Dans les catalogues de la Compagnie de Jésus, jamais cet apôtre n'est qualifié du titre de *concionator*; toujours il est appelé *missionarius* et *catechista*.

Les missions de campagne, entreprises par François Régis dans les Cévennes, sont assez connues (1). Ses catéchismes du Puy-en-Velay le sont moins. Et pourtant il les poursuivit assidûment, pendant plusieurs mois du printemps et de l'été, les cinq dernières années de sa vie, de 1636 à 1640. C'est ce qui nous invite, à l'occasion de son anniversaire, à recueillir ici les trop rares documents qui nous en sont restés.

Par un mandement du 24 mai 1635, l'évêque du Puy, Just de Serres, avait prescrit avec force l'exécution des décrets du concile de Trente sur « l'enseignement de la doctrine chrétienne ».

« La visite par nous ci-devant faite de la plus grande partie de notre diocèse, écrivait-il, nous a fait assez reconnaître la déplorable ignorance de nos diocésains touchant les principaux mystères de notre religion. Désirant pourvoir à un mal si général et dommageable duquel presque tous les autres prennent leur naissance :

(1) On trouvera le tableau détaillé de ces missions dans l'ouvrage du P. GUITTON, qui paraîtra en mai prochain aux *Éditions Spes*, intitulé : *Après les guerres de Religion. Saint Jean-François Régis* d'après de nombreux documents inédits, tirés surtout des archives de la C^ie^ de Jésus; huit héliogravures ou photographies de documents, dix cartes ou plans. (N. D. L. R.).

« Nous enjoignons aux recteurs, curés ou vicaires de notre diocèse d'enseigner au peuple chrétien, jours de dimanche, la doctrine chrétienne, l'oraison dominicale, la salutation angélique, le symbole des apôtres, les commandements de Dieu et de son Église et les principaux points de notre religion nécessaires à notre salut, et que nous voulons être observés en cette ville, dans l'église de Saint-Pierre-le-Monastier, environ une heure après midi, où le peuple sera convoqué au sonnement de la cloche... »

Pour les catéchismes que Régis inaugura, l'année suivante, dans l'église du collège des Jésuites, pareille ordonnance fut d'un grand appui.

Cette église, par son architecture et par sa situation centrale à mi-pente de la ville, se prêtait fort bien à ces réunions. Tranchant avec la Renaissance italienne, qui avait abusé, jusque dans les édifices religieux, des libertés mises à la mode par l'antiquité païenne, dégagée de toute colonne grâce à des pilastres encastrés qui supportaient la poussée des voûtes, sa large nef permettait au peuple de voir sans obstacle l'autel et le prédicateur. Premier spécimen du style de la « contre-réforme », qu'Étienne Martellange devait propager. Particularité sans rapport, il est vrai, avec les catéchismes, mais qui dut réjouir François et souvent faciliter sa tâche : de chaque côté du porche, à l'extérieur, se trouvait aménagée dans le mur une sorte de niche offrant un siège à deux places. Par les comptes du maçon soumis à Martellange, nous savons que l'on avait prévu là des confessionnaux en plein air pour les jours de grande affluence (1).

L'église toutefois, quand Régis devait parler, — mais alors seulement, — avait un grave défaut : elle était trop petite. Just de Serres n'hésita point. Sans demander au Père d'abandonner les catéchismes qu'il donnait déjà, l'évêque lui confia, en plus, ceux qu'il avait, l'année précédente, ordonnés pour Saint-Pierre-le-Monastier. De son collège le Jésuite n'avait,

(1) E. GAUTHERON, *La paroisse et l'église du collège du Puy*, p. 47.

pour atteindre la « cathédrale du bas », que deux cents pas à faire : il s'y trouvait l'hôte des Bénédictins.

Vaste église, de 150 pieds de long sur 40 de large, construite presque entièrement à la fin du x^e^ siècle, elle offrait, comme la chapelle primitive du rocher Saint-Michel, un spécimen caractéristique de l'art pré-roman. Complétée trois cents ans plus tard par le saint prieur Bernard Hugonet, qui lui consacra toute sa fortune, elle formait, dans le prolongement de l'abside, du chœur et d'un court transept, une nef de quatre travées, sans bas-côtés ni colonnes. L'intérieur était donc d'une commodité parfaite.

De plus, situé sur le courant qui portait les foules de la fameuse porte Panessac à la porte Saint-Gilles, pris entre le marché du Plo et la place toujours en rumeurs du Martouret, alors l'unique du Puy, Saint-Pierre marquait le confluent des agitations de la ville basse. C'est à son clocher que retentissaient les carillons pour les réjouissances publiques ou les processions, et le tocsin pour donner l'alarme. Détail cher à un ancien congréganiste de la Vierge, tel que Régis : de ce clocher s'était, en 1439, envolé l'un des premiers *Angelus* de France, bien avant ceux de la cathédrale, et anticipant de trente années sur la pieuse coutume qui devait s'établir sous Louis XI. Lors des jubilés et des grands pèlerinages, les multitudes, refoulées de Notre-Dame trop souvent encombrée, étaient habituées à se presser sous ses voûtes. A plusieurs reprises, sur l'invitation des consuls ou de l'évêque, des apôtres en renom y avaient prêché : saint Vincent Ferrier, Théodose de Bergame, peut-être saint Antoine de Padoue (1). Plus tard Bridaine y fera trembler.

C'est dans une de ses chapelles, il y avait moins d'un demi-siècle, qu'Agnès Galand, avant d'aller prendre à Langeac l'habit de saint Dominique, avait eu, devant le fameux crucifix « à la ville du Puy », ses premières révélations (2). La voix qui,

(1) Tous ces détails sont empruntés pour la plupart à la Chronique d'Étienne Médicis. L'église de Saint-Pierre, qui menaçait ruine dès 1782, disparut dans les premières années du XIX^e^ siècle.

(2) Elle mourut, prieure du couvent de Langeac, le 19 octobre 1634,

pour encourager cette fille d'artisan à faire « divorce avecque les créatures », lui avait doucement murmuré : « Quoy que les langues ne défaillent pas au monde pour te calomnier, sois asseurée que je ne t'abandonneray pas », Régis aussi, priant devant le même crucifix, aura souvent dans la suite besoin de l'entendre.

Dans une pareille église, rien d'étonnant que la foule du collège ait encore grossi. On la vit envahir les tribunes, le chœur et les chapelles, escaladant, sans se croire irrespectueuse, les autels latéraux et s'entassant, sous l'œil bienveillant des religieux, jusque dans les stalles. Plusieurs « échaffaux même qu'on y dressa » ne suffirent pas à la contenter. Enjambant les balustrades du haut, on vit plusieurs fois avec terreur des imprudents se glisser nombreux, au péril de leur vie, jusque sur les tirants et traverses des voûtes, et là, comme ceux du bas, écouter le serviteur de Dieu, « avides et bouche bée » (1). Jamais prédicateur, si remarquable fût-il, n'avait à ce point capté leur attention. La Broue l'affirme et les témoins aux procès de béatification font chorus, « le concours surpassoit celuy qui se faict aux sermons des plus grandes solemnitez », et cela « chaque fois que le Père faisoit son catéchisme » (2). Pêche miraculeuse, où des poissons sans nombre bâillaient joyeux à l'hameçon.

âgée de trente-deux ans. Voir M. Jeuné, *Une mystique dominicaine : la vénérable Agnès de Langeac*.

(1) « *Adeo ut, quod horrorem incuteret adstantibus, permulti, quorum planum ecclesiae non erat capax, imminenti fere periculo vitae, sibi sedem quaererent in transversis trabibus fornicis, avidi et inhiantes sermonibus venerabilis Patris; hoc vidi ego. Parati semper avidius audire... quam eximium quemcumque alium concionatorem; hoc ego vidi* ». Déposition de Jacques Jacmon, docteur en médecine. *Summarium*, p. 26.

(2) La Broue, *La vie du Révérend Père Jean-François Regis*, 1650, p. 190, et Jacques Jacmon, *ibidem* : « *Quoties catecheses ageret Pater...* » Parmi les prédicateurs célèbres auxquels fait allusion La Broue, il faut compter les Jésuites qu'énumérait en 1630 un avocat poète du Puy, Hugues Davignon, auteur de *La Velleyade* :

Coton sert aux Français de royale trompette;
Raymon a le renom d'être le plus ancien;
La doctrine est d'*Arnoux*, l'emphase de *Planchette;*
Racapé le facond, *Théron* l'historien...

Après en avoir nommé d'autres, il concluait, parlant du Jésuite que Just

Pêle-mêle se confondent dans cet auditoire toutes les classes sociales. Des nobles en pourpoints de soie couverts de dentelles, le cou serré dans leur fraise à godrons; roturiers à l'habit de solide bure beige, éclairé de boutons de cuivre; campagnards portant sous le bras leur chapeau de feutre dur à bords immenses; grandes dames aux cheveux crêpelés foisonnant sous l'attifet; paysannes en bonnet plat serré d'un ruban. Des savants, aussi bien que des ignorants; des prêtres et des religieux, tout comme des laïques. Et toujours ces mots qui reviennent pour scander les dépositions : foule « incroyable », « innombrable » (1).

Sans nombre?... Des assistants toutefois ont essayé de préciser. Plusieurs, parmi lesquels le dernier recteur de Régis dans une lettre officielle au P. Vitelleschi, l'ont évalué à cinq mille (2). Au vrai, pour que les auditeurs aient atteint ce chiffre, il faudrait, vu la superficie de l'église, que le péristyle, les tribunes, les galeries et les estrades que l'on construisit tout exprès, eussent doublé la contenance de la nef. La chose n'est pas impossible.

Au reste, bien plus que de pouvoir parvenir à une certitude mathématique sur de pareils détails, nous aimerions à connaître ce que Régis disait. Pour le plan d'ensemble, inutile évidemment de chercher en dehors du programme tracé par l'évêque : oraison dominicale, salutation angélique, symbole des apôtres, commandements de Dieu et de l'Église, principaux points de notre religion nécessaires au salut. Quant au détail,

de Serres avait emmené comme prédicateur dans sa tournée pastorale de 1626 : « Mais l'Amour passe tout ». Du même orateur il disait ailleurs :

Pécheurs, voici le coup d'être pris par l'Amour.
Il vole autour de vous comme une douce abeille,
Il n'a que l'aiguillon duquel on fait le miel;
Il volète partout, jamais il ne sommeille
Pour t'enlever d'ici et te guinder au ciel...

Parmi les lettrés, Régis fut moins célèbre que tous ceux-là, mais il en « guida » certainement plus qu'eux vers le ciel.

(1) Just Le Blanc, *ad 33*, Jacques Jacmon, *ad 32. Sum.*, pp. 38 et 73.

(2) Lettre au P. Vitelleschi, 9 février 1639.

alors même qu'on posséderait la sténographie de ces catéchismes, elle ne nous donnerait pas l'impression toute chaude qu'en recevaient les auditeurs. Il y manquerait la manière, ce ton inexprimable, dont les témoins, quand on les interrogera, ne pourront que répéter : « Tout ce que le Père disait était fort simple »; quelques-uns préciseront « d'un style banal et commun » ou même « tout à fait vulgaire » — « et cependant il pénétrait les cœurs » (1). Mais de ce texte nous ne possédons rien. Ce que nous saurions des catéchismes du saint curé d'Ars, s'il ne nous avait laissé quelques notes, voilà, au sujet des leçons de Saint-Pierre-le-Monastier, à quoi nous en sommes réduits.

Lors du procès de béatification, le promoteur de la foi aura beau objecter : « D'autres missionnaires ont eu de pareils succès et d'aussi nombreux auditoires », les postulateurs répondront : « Nous le reconnaissons. Mais il faut noter ou bien qu'ils étaient doués d'un talent insigne ou qu'ils ont eu cette vogue simplement en des villages. Mais ce qui semble un miracle, c'est que, dans une grande ville de 50.000 habitants, un homme d'aspect misérable, toujours vêtu d'habits rapiécés, sans aucun talent de parole, qui ne disait rien que d'ordinaire, d'un style banal et grossier, manifestait un tel souffle d'esprit divin qu'il attirait tout le monde à soi et entraînait à Dieu tous les cœurs » (2).

Ce qui frappait surtout l'assistance c'est que « le vénérable Père parlait des mystères de la foi comme s'il les voyait de ses

(1) Geoffroy du Monteil, marchand, déposition en français *ad 13um*, Arch. dép. de l'Isère, G. 6. Me Claude Sourdon, docteur en droit civil dit : « *stylo trito et maxime vulgari* », Me Mathieu Rome, doyen des avocats de la Cour du Puy : « *stylum simplicem et prope contemnendum* », Charles Chabanacy de Marnas : « *stylo et sermone experte omnis fuci et vulgari omnino* ». En lisant de pareilles déclarations, il est difficile de penser que, dans ses catéchismes, même au Puy, le saint ne mêlât point parfois des formes dialectales et des mots de patois. Mais toujours : « *penetrabat corda* », « *haerebant verba intimis animis defixa mirosque motus excitabant* ». *Summarium*, *passim*, surtout p. 26-28.

(2) *Elenchus contestium*, p. 15. Ce chiffre de 50.000 habitants pour la ville du Puy est plusieurs fois donné par les témoins. Il doit s'entendre de la population non seulement des remparts, mais de toute la périphérie.

yeux » (1). « On eût dit, atteste après beaucoup d'autres le vicaire général Pierre Le Blanc, qu'il contemplait ces mystères à découvert et sans voile, tant il en paraissait persuadé lui-même ». Et n'est-ce pas de saint Jean-Baptiste Vianney qu'une brave paysanne, pour expliquer l'impression qu'il produisait, disait dans le même sens : « Ah! bien, notre curé, vous savez, c'est qu'il a la foi! » Analysant les sentiments de la foule, un docteur en droit civil déclare : « Il était manifeste pour tous que le serviteur de Dieu parlait non point avec les mots persuasifs de la sagesse humaine, mais par l'esprit même de l'intelligence et de la sagesse divine, qui lui faisait *lire par le dedans* et savourer d'un sentiment et d'un goût tout intime ce qu'il expliquait aux autres » (2). Aussi plusieurs avaient-ils noté que, si le Père venait à parler d'un attribut divin, il s'arrêtait parfois subitement « sans voix ni souffle ». Sorte de ravissement passager. Et un Bénédictin de Saint-Pierre ajoute : « Quand il parlait de Dieu, c'était toujours avec une sorte de transport qui nous soulevait » (3).

On est mieux renseigné sur certaines industries du zèle de François. Car n'allons pas croire, parce qu'on nous vante la « simplicité » de ces catéchismes, qu'ils fussent sans art ni apprêt. Bien moins encore secs et monotones. L'improvisation qui, sous prétexte de viser au naturel, est fille de paresse et produit la banalité, n'était pas le fait de Régis. « Pour empescher, raconte La Broue, que l'ennuy ne rebutast la piété et ne diminuast ce grand abord de peuple, il le repaissoit tous les dimanches de quelque saincte et sage nouveauté. Tantost il faisoit paroistre des enfants qui déclamoient des hymnes et des poésies dévotes. Parfois il y mestoit des motets qui attendrissoient les cœurs les plus indévots » (4). Longtemps après, plusieurs témoigneront que, lorsqu'ils avaient de douze à quinze ans, « le bon Père les

(1) « ...*Quasi oculis ea videret.* » Ainsi, entre plusieurs, Jacques Jacmon et Claude Sourdon. *Summarium*, pp. 24 et 25.

(2) Claude Sourdon, *Summarium*, p. 35.

(3) Dom André Pauc, cité par DAUBENTON, *La vie du Bienheureux Jean-François Régis*, Paris, 1716, p. 106.

(4) LA BROUE, p. 190.

employait à lire publiquement certains écrits de sa main »; et à presque un demi-siècle d'intervalle on les sent tout fiers de cet immense auditoire qui « devenait un peu le leur » (1). « Souvent, diront-ils encore, nous devions répondre à ses interrogations sur les mystères; d'autres fois, il nous invitait à lui poser nous-mêmes des questions, qui lui fournissaient l'occasion d'instruire le peuple » (2). Sermon dialogué; l'usage n'en est pas perdu.

La coutume de confier un rôle, même en vedette, aux enfants, dans les cérémonies religieuses, ne date pas de nos jours. L'emploi des « jeux » si cher au moyen âge, agrémenté, pour piquer la curiosité, de ces énigmes ou allégories que la Renaissance avait mis à la mode, était en honneur. Durant la procession du 15 août, l'année précisément où François inaugure ses catéchismes, voici, pour symboliser la victoire de l'Église sur le paganisme, ce qu'on avait imaginé. Qui sait si le grand catéchiste, ami des enfants, ne contribua pas à préparer la scène? Devant l'église de Saint-Vosy, choisie en la circonstance parce qu'elle s'élevait sur les ruines d'un temple païen, on vit, raconte Antoine Jacmon, un enfant de chœur escalader le bloc de granit, piédestal de l'immense croix qui dominait la place. O merveille! A la main, il tenait un cor de chasse en terre, « duquel, après avoir sonné divers coups, pour célébrer les louanges et le triomphe de l'Église sur lesdites idoles, il rompait son dit cor contre la dite pierre et en fin s'en allait chantant » (3).

De ce « jeu », qui sans doute était plus compliqué, nous connaissons seulement ce qu'en avait compris et retenu le chroniqueur cordonnier. Il permet, du moins, d'imaginer ce que pouvaient bien être ces « mille petites industries » que Régis employait, au témoignage de son premier biographe, « pour rendre ses instructions agréables et les imprimer dans l'esprit des plus grossiers ».

(1) P. du Fornel, devenu Jésuite; il était né en 1622.

(2) Pierre Guillemy, marchand, et Jacques Jacmon. Ce dernier ajoute que « ses deux frères faisaient de même ». *Summarium*, pp. 6 et 7.

(3) Mémoires d'Antoine Jacmon, p. 108.

L'une d'elles, assez hardie, mais qui n'étonnait point parce que ces gens, si simples qu'ils fussent, y voyaient une valeur de « symboles pour imprimer la crainte de la justice divine et l'amour du souverain bien », — l'expression est d'un marchand, — consistait en ceci : « Tantôt il lisoit publiquement une lettre qu'il supposoit avoir receüe de la part des bienheureux, où ils parloient avantageusement de leur bonheur éternel, tantôt une autre lettre venue à luy de la part des damnez, pour avertir chacun d'éviter leurs tourments » (1).

Il faut croire que notre époque n'a pas le privilège des âmes scrupuleuses et troublées au sujet de la foi, puisque, d'après un avocat de la cour du Puy, « le serviteur de Dieu inculquait souvent » à ses auditeurs ceci : « Ne discutez jamais avec le démon sur les vérités de foi. Que s'il vous arrivait, même au moment de la mort, d'être tourmenté par des tentations de ce genre, il faudrait répondre au démon, seulement : « Je crois tout ce que croit l'Église catholique, sainte et apostolique ». Que si le démon insistait : « Et que croit l'Église ? » il faudrait répondre : « L'Église croit ce que je crois », sans rien ajouter (2) ».

Qu'il faille ou non voir dans le trait suivant une allusion au jansénisme naissant, l'actualité n'était pas absente des catéchismes de Régis. « Un certain ecclésiastique s'estant laissé surprendre jusqu'à enseigner une fausse doctrine qui pouvoit embarrasser les consciences, il le réfuta publiquement avec autant de courage que de raison, de sorte que, quelque bruit qu'on en fist, le peuple demeura désabusé, et la vérité victorieuse triompha heureusement du mensonge » (3).

Quant à l'action extérieure du catéchiste, elle était conforme à ce que son sang chaud de Narbonnais pouvait faire prévoir. Bien qu'il eût passé au confessionnal toute sa matinée du dimanche et se rendît à Saint-Pierre « ou complètement à jeun

(1) Geoffroy du Monteil, orfèvre, gendre du peintre Guy François, dont il avait épousé la fille Isabeau le 23 janvier 1645. Déposition, *ad 13um*, ad *22um et 23um*. Arch. dép. de l'Isère.

(2) Mathieu Rome. *Summarium*, p. 26.

(3) La Broue, p. 165.

ou bien après avoir mangé une pomme ou deux » (1), « il donnoit tant de soin et tant d'assiduité à l'instruction des enfants, il se peinoit si fort pour se faire entendre aux plus grossiers, et parloit contre le vice avec tant de véhémence, déclare La Broue, qu'il y a de quoy s'estonner comme il pouvoit subsister ». Et le biographe, en veine ce jour-là de détails réalistes, ajoute : « Ne me demandez point s'il changeoit de chemise pour s'essuyer après ses catéchismes et ses sermons. Souvent il en sortoit tout mouillé, comme qui viendroit du bain; et luy parler alors de prendre quelque moment pour s'aller sécher, c'estoit l'offenser aussi sensiblement que si on luy eût reproché quelque délicatesse inouye. Il tenoit cette sueur si précieuse que pour la bien vendre à Dieu, comme saint François, il ne vouloit pas en perdre une seule gouste » (2).

Les auditoires n'étant pas, surtout dans une ville de moyenne importance, multipliables à l'infini, il advint que des prédicateurs, habitués à voir les foules se presser autour de leur chaire, se trouvèrent au Puy bien délaissés. L'un d'eux, au témoignage de Jacques Jacmon à qui ses goûts de futur médecin donnaient un diagnostic impitoyable, en fut tout gonflé de « zélotypie ». Mais cette vilaine enflure étant, de toutes, celle dont on rougit le plus, il alla, dans l'espoir de « faire taire son concurrent » (3), se plaindre au supérieur de tout autre chose. « Le P. Régis, pour saint qu'il fût, déshonorait son ministère

(1) P. du Fornel.

(2) La Broue, pp. 145 et 148. Si Régis témoignait, pour les questions d'hygiène, la plus belle insouciance, ce n'était point mépris de sa santé, mais, au contraire, comme le dit La Broue, désir de « s'endurcir aux souffrances, et pour se trouver plus fort et plus courageux dans les rudes emplois ». Le biographe donne, de cet entraînement, un exemple, sur lequel notre délicatesse douillette peut épiloguer, mais qui montre que l' « hydrothérapie » des saints se règle sur d'autres principes que la nôtre. « J'ay appris d'un de nos Pères que, par un temps pluvieux, comme il passoit dans une basse-court intérieure, où il ne croyait pas estre veu, il se mettoit à dessein sous les gouttières du toict, et prenant l'eau sur la teste, la faisoit couler par derrière entre la chair et le linge ». *Op. cit.*, p. 148.

(3) Daubenton, *o. c.*, p. 102.

par des trivialités et des inconvenances de langage. La chaire chrétienne, l'expérience oratoire du plaignant pouvait en témoigner, exigeait plus de tenue ». Le P. Jean Filleau, provincial, faisait alors la visite du collège. Soupçonnant le motif qui poussait le mécontent : « La chose, dit-il, vaut d'être examinée de près. Accompagnez-moi. Nous irons l'entendre ». Le moyen de refuser ? Or, telle fut l'impression produite sur le provincial par les paroles du catéchiste que, se retournant vers l'illustre orateur : « Ah ! plût à Dieu que tous les sermons fussent imprégnés de cette onction divine ! Laissons le P. Régis prêcher de ce style et persévérer dans sa simplicité. Le doigt de Dieu est là ». Rentré au collège, le P. Filleau déclara : « Si j'habitais Le Puy, je ne perdrais aucun de ses discours ». Pour bien montrer qu'il disait vrai, l'année suivante — bien qu'il fût en pleins préparatifs de départ, devant quitter Le Puy le lendemain — il pria le P. Antoine de Mangeon, professeur de philosophie, de l'y accompagner. « Il était environ midi, raconte celui-ci, et l'instruction commençait à midi et demi. Lui ayant dit qu'il n'y aurait plus de place : « N'importe, me répondit-il, je veux me donner encore la consolation de voir cette foule infinie de peuples, qui me fit l'autre fois tant de plaisir ». Nous y allâmes, et je lui trouvai place, non sans beaucoup de peine. Il écouta debout pendant une heure. Il versa tant de larmes et fut si touché qu'il me dit en sortant : « Si ce Père prêchait à quatre lieues d'ici, j'irais l'entendre à pied. Il n'a pas son pareil » (1).

(1) Le P. de Mangeon n'ayant passé au Puy que les deux années 1638-1640, ce second épisode ne peut appartenir à la première visite du P. Filleau, qui est de 1637, comme on le voit par la lettre citée à la page suivante. Daubenton, qui rapporte l'anecdote, déclare avoir « connu assez particulièrement » le P. de Mangeon : « Lorrain d'un excellent esprit et d'une tendre piété, il était confesseur de la duchesse d'Orléans, épouse du frère de Louis XIII, lorsqu'il fit le recueil que je cite et dont j'ai l'original entre les mains ». Daubenton a simplement le tort d'ajouter que la scène se passa durant le carême. A cette époque de l'année, Régis se consacrait aux missions de campagne; et nous savons, par une lettre du P. Arnoux, que ses catéchismes avaient lieu *extra tempora Quadragesimæ et Adventus* (au P. Vitelleschi, 9 février 1639). D'ailleurs, en 1637 la visite du P. Filleau eut lieu en septembre, en 1638 au début d'août.

Un autre Jésuite, que La Broue qualifie d' « excellent prédicateur », s'écriait après l'avoir entendu, sans renoncer, même alors, à son emphase professionnelle : « O que Dieu se mocque bien de cette haute éloquence qu'on affecte dans les chaires, puisqu'Il donne plus d'éclat et de bénédiction à un simple catéchisme du P. Régis, qu'à tous ces discours tendus et à ces harangues estudiées que nous prononçons souvent avec plus de pompe que de fruict! » (1).

Le goût des phrases et des périodes n'en continuera pas moins. Cinquante ans plus tard La Bruyère se plaindra que l'on prête encore l'oreille « aux rhéteurs, aux déclamateurs, aux énumérateurs » et que « le commun des hommes admire ce qu'il n'entend pas ». Mais quand le moraliste ajoute que, même si les Basile et les Chrysostome revenaient sur terre, « on passerait en d'autres diocèses pour être hors de la portée de leur voix », il oublie l'efficacité de la force divine. L'exemple de Régis, comme celui de Vincent de Paul, prouve que la sainteté peut, même en un siècle avide de beau langage, rendre captivantes les « familières instructions ».

Quelques jours après sa première visite, le P. Filleau communiquait ses impressions au Père Général. Il faut lire intégralement ces lignes, le plus ancien des témoignages subsistant, rendus à l'apostolat du saint par ses supérieurs hiérarchiques. « Digne entre tous des plus grands éloges est le P. Jean-François Régis, toujours assidu au confessionnal et à l'enseignement salutaire de la doctrine chrétienne. Enfants, ignorants et bien d'autres encore se pressent en foule pour l'entendre chaque semaine dans une église de la ville et dans l'église du collège. Il y met le plus grand zèle et produit beaucoup de fruit » (2).

De la réponse du P. Vitelleschi on doit, pour donner à l'appréciation qu'il porte de Régis toute sa valeur, citer entier le passage qui concerne Le Puy. Il y fait allusion à des difficultés sur lesquelles nous n'aurons que trop, ailleurs, l'occasion de

(1) La Broue, p. 190.
(2) Au P. Vitelleschi, 1er octobre 1637.

revenir : « Au collège du Puy beaucoup de bien dont il y a lieu de se féliciter. Veillez autant que vous pourrez à ce que l'essor et le progrès n'en soit pas gêné par le recteur. J'ai peine vraiment que celui-ci soit tel que votre lettre le dépeint. Le P. Bonfils peut-il reprendre ses confessions, nous vous en laissons juge. Pour le P. Pascal, que Dieu, dans sa clémence, le rende digne de son talent et plus puissant en actes qu'en paroles. Au P. François Régis, faites savoir que son œuvre sainte et vaillante pour le catéchisme et les confessions nous est extrêmement agréable et que nous l'apprécions au point de souhaiter avidement à la Compagnie beaucoup d'ouvriers semblables » (1).

Au procès de béatification, seules de toute cette lettre généralice les quatre dernières lignes concernant le saint seront soumises à l'édification du tribunal. Elles contiennent assurément l'essentiel. On avouera toutefois que d'être ainsi replacé dans le contexte, l'éloge reçoit du contraste un singulier relief. Ces lettres, corroborées aux procès de béatification par d'innombrables témoins, restent pour établir la vogue et l'influence profonde des catéchismes de François Régis au Puy pendant près de cinq ans, des garants contre lesquels rien ne saurait prévaloir.

Lyon. Georges GUITTON, S. I.

(1) Au P. Filleau, 17 novembre 1637. — Au sujet du P. Pascal, Mutius Vitelleschi avait d'abord dicté : « *nec debiliorem agendo quam dicendo* », ce qui lui parut sans doute un peu dur. Biffé, le mot fut remplacé par : « *ac potentiorem opere quam sermone* », moins clair, mais plus aimable. Deux ans plus tard, le P. Vitelleschi écrira encore du même qu' « il pousse ardemment les autres vers le Christ et néglige de les suivre » (lettre du 25 mai 1639).

LA PRÉDICATION EXTRAORDINAIRE

J'entends par *prédication extraordinaire* les *séries* de prédications, qui devraient toujours être un événement dans la paroisse : un peu comme une semaine de la circulation est chose extraordinaire dans une ville.

La comparaison est choisie à dessein. De même que, pour agir sur tout le public et lui enseigner une chose qu'on croit fort importante, on attire *pendant une semaine entière son attention* là-dessus par toutes sortes de moyens, ainsi doit faire une paroisse, pour la masse totale des fidèles et même des infidèles.

Je n'entends parler que du ministère de la parole de Dieu : qu'il ait cette ampleur : « ad dandam scientiam salutis plebi... »

Comment atteindre cette *totalité* de la masse paroissiale ?

Il est évident que, s'il est utile à toute une population d'apprendre à « circuler » dans les rues sans être ni cause ni victime d'accidents, il est, non plus utile, mais strictement indispensable d'enseigner, non à un petit groupe choisi, mais à tous les habitants du territoire paroissial, comment circuler dans la vie sans accident « éternel ».

Sur l'extension de l'auditoire, nulle contestation n'est possible.

Mais comment toucher ce public, atteindre ces auditeurs ?

Quelles sont les *conditions de la prédication* qui se donnerait cette tâche de salut public ?

Il y a des conditions de forme, et il y a des conditions de fond.

I. La Forme.

La forme : le mot n'est pas clair : mais je n'en vois pas d'autre.

Je ne pense pas du tout au style, au vocabulaire, à la phrase, au côté littéraire ...Je songe à l'*appareil extérieur*, à une *tactique antérieure à l'emploi de la parole* sacrée et qui doit déjà ébranler les auditeurs futurs, les auditeurs possibles.

Cette tactique s'appelle la *publicité*, mais la publicité selon la technique moderne.

Nous usons, il est vrai, d'une publicité rudimentaire : on annonce en chaire les sermons, avec les messes de la semaine et les bans de mariage; il y a le bulletin paroissial; des affiches, c'est-à-dire de grands ou de petits papiers imprimés; il y a une visite à domicile : tout cela est rudimentaire, je le répète, et n'est pas de nature à « donner un branle », à créer un remous dans toute la masse.

Pour parler de cette publicité, j'ai consulté les ouvrages techniques : car la publicité est maintenant un art et une science pratique : organisée comme elle doit l'être, la publicité est une puissance.

Pourquoi reste-t-elle en fait exclusivement au service du commerce, de l'industrie, du plaisir, de la politique ?

Publicité...; quelques bonnes âmes estiment que c'est exactement synonyme de bluff et donc chose contradictoire avec la prédication qui est vérité.

Confondre publicité et vantardise mensongère, c'est ignorer entièrement la nature même de la publicité et le but qu'elle poursuit.

J'emprunte ce qui suit à une revue technique, où parut un article sur la publicité éducative.

L'auteur fait remarquer qu'il arrive souvent à un représentant de commerce de parler du produit qu'il veut placer, et de constater que le client espéré écoute à peine, ne prenant visiblement aucun intérêt à ce qu'on lui dit. L'erreur du voyageur était de n'avoir pas d'abord mis l'auditeur en état d'apprécier ce qu'on lui présente.

N'est-ce pas précisément la mentalité des paroissiens, dans combien de paroisses ? On leur parle d'une mission, d'une octave, d'un triduum... Ils restent froids, indifférents, polis... Vous leur présentez quelque chose qui ne leur dit rien, ne répond à aucun de leurs désirs, n'éveille donc en eux aucun intérêt. Il fallait d'abord piquer l'attention, susciter l'envie : alors on eût été en état de comprendre, de recevoir ce que vous offriez.

Il faut faire l'éducation du public possible.

Demandez, disait l'auteur de l'article, à une femme ce qu'elle

pense de la machine à laver le linge, à un homme ce qu'il pense de la machine à écrire ou à calculer. S'ils ne pensent rien à ce sujet, ce sera inutile de leur présenter, ou de leur vanter telle marque ou tel perfectionnement apporté par tel constructeur...

Commencez par travailler le public et par le familiariser avec tous les avantages qu'il pourrait trouver à tel objet, tel outil, voire tel article de pur luxe ou d'agrément. Si vous réussissez à créer un regret de ne pas posséder, vous créez un désir de se procurer... Vous avez fait de la publicité éducative.

Il est évident que dans les milieux où l'indifférence religieuse règne tranquillement, une publicité éducative s'impose.

Si le but en est de troubler cette tranquillité, de changer cette indifférence en intérêt, en curiosité, il faudra l'ordonner comme il convient, et les petits moyens que nous signalions, au début, sont parfaitement insuffisants.

La publicité éducative doit créer une atmosphère générale d'intérêt dans la paroisse. « L'atmosphère » ne touche pas un individu isolé, qui a quelquefois tendance à se refermer hermétiquement à toute action trop personnelle. On échappe plus difficilement à l'influence d'une atmosphère : pour l'avoir respirée, en fin de compte, on s'ouvre à la sollicitation individuelle.

Cette atmosphère publicitaire est composée de tous ces éléments qui font que les yeux, les oreilles, l'imagination, la mémoire sont remplis d'un objet, devenu obsédant. Et si les sens sont frappés, les sentiments et les souvenirs vont travailler : l'intérêt, c'est-à-dire le regret, le désir vont naître; on acceptera ce qu'on présente : la lumière de l'Évangile.

Supposez même qu'on n'aille pas jusqu'à l'acceptation; du moins aura-t-on dissipé l'ignorance. Si la publicité éducative est bien menée, on saura que l'Église vit, que le fait religieux existe. La conception chrétienne de la vie s'imposera, si pas comme vraie, du moins comme existante, vraisemblablement comme intéressante, ou du moins troublante... Ce sera comme une première lueur d'aurore.

Il est incontestable que les prédications extraordinaires ne

se font pas toujours dans cette atmosphère générale d'intérêt. Elles passent inaperçues des milliers qui font la masse, et précisément la masse à sauver.

Comment organiser cette publicité éducative ?

Je ne ferai que transcrire ce que les techniciens de la publicité suggèrent.

1. Le moyen le plus indiqué et le plus efficace est la *brochure illustrée*. J'ai trouvé un intéressant exemple de cette façon de faire la publicité. Une firme désirait se faire connaître dans une région. Le directeur de service se disait que les brochures sont peu lues... Comment s'y prendre pour faire lire celle qu'il se proposait d'envoyer ?

Il trouve un jour, dans une librairie, une plaquette joliment illustrée et artistement écrite sur la région : il pensa qu'il avait son affaire. Il en acheta mille; on lui fit naturellement un prix avantageux. Puis, ayant fait imprimer, de la même manière artistique, un supplément écrit du même style, il le fit brocher avec la plaquette, qu'il envoya accompagné d'une lettre ainsi conçue : « Monsieur : il vient de paraître une jolie plaquette sur votre région. Notre firme se fait un plaisir de vous l'offrir... » Sur les 1000 expéditions, 723 réponses revinrent non seulement avec des remerciements, mais avec les demandes de renseignements sur la firme, qui prouvaient qu'on avait lu la brochure en entier, y compris le supplément. En outre, la firme avait gagné, par ce geste, les sympathies de sa clientèle.

Pour intéresser tout le monde à une mission, serait-ce si difficile d'imaginer quelque chose de semblable : une brochure sur la paroisse... la région... ?

2. *L'annonce dans les journaux*, si elle ne se contente pas uniquement d'être un rappel, mais si elle est un court plaidoyer, est excellente; mais elle doit être pratiquée en série pour que tous les arguments puissent être donnés, et la persuasion ainsi obtenue.

Cela est difficile, impossible, à obtenir des grands journaux. Mais c'est bien plus facile dans les petites localités.

3. *L'affiche* est moins indiquée pour faire l'éducation du public. Par contre, elle est excellente comme rappel, et comme créatrice d'atmosphère générale. Sous ce rapport, elle est même indispensable.

Il me souvient d'avoir vu à Liége, pour la grande mission pascale de cette année, à toutes les fenêtres des maisons chrétiennes, des affichettes portant : « Tous à la grande mission ». Quand on traverse une rue et qu'à droite et à gauche, on voit aux fenêtres des habitations, même les plus connues, cette invitation, il est impossible d'ignorer le fait. Mais cela ne dit pas encore ce que c'est que la mission, ni comment elle répond à une nécessité spirituelle du spectateur indifférent qui passe.

Pour cela la grande affiche publicitaire est irremplaçable.

Il suffit d'en avoir vu une collection pour le comprendre.

L'image suggestive, simple, éloquente, en couleurs claires, pas trop nombreuses, avec un texte bref, plein, martelé.

Pour lancer, en Italie, le second emprunt de guerre, Mauzan fit un combattant, fixant un regard farouche sur la foule, tendant le doigt : « Toi, tu n'as pas encore souscrit »...

Le « Credito Italiano » ne comprit pas la puissante suggestion qu'il y avait dans cette impérieuse interpellation et fit imprimer un fade : « Faites tous votre devoir : souscrivez! ».

Faire une affiche est un art : il y a les Écoles Saint-Luc qui enseignent cet art.

Ne serait-il pas à souhaiter que quelqu'un prît l'initiative de faire exécuter par des spécialistes une série d'affiches publicitaires pour nos grands ministères de prédications? Mais il y faut un technicien et un artiste : nos affiches religieuses sont, en général, d'une inefficacité complète. Elles manquent tout à fait de dynamisme.

On se rend facilement compte de l'atmosphère créée dans une paroisse, si de vraies affiches éclataient à tous les endroits de passage, rappelant le « tempus acceptabile » qui est proche.

4. Les grandes firmes disposent pour leur publicité d'un *house-organ*, édité quelquefois avec grand luxe.

Nos paroisses ont ce *house-organ :* c'est le Bulletin paroissial

dont il faut se servir pour créer le courant d'intérêt nécessaire à la réussite des prédications.

Nous le supposons rédigé, de telle sorte que sa lecture s'impose. Nous le supposons répandu à foison, chez tous les paroissiens possibles.

Dès lors, son avantage est énorme au point de vue de la publicité éducative.

On peut, on doit y insérer un texte plus long que celui de l'affiche ou de l'annonce.

La périodicité du Bulletin permet de graduer les arguments, et permet de ne pas dire tout à la fois et de dire tout de même tout ce que l'on veut.

C'est un plaidoyer habile qu'il faut, évidemment, et non pas une fade annonce, une énumération fastidieuse de lieux communs. Peut-être serait-il piquant d'y mettre une interview. Être rédacteur-publicitaire est un art, qui s'apprend sans doute, ...mais encore faut-il l'apprendre.

5. *Les démonstrations publiques*, suivant une conférence, n'ont-elles pas un équivalent dans une pratique très intéressante que j'ai vu inaugurer par un curé d'une grande ville ?

Il avait trois prédicateurs pour sa mission paroissiale : il les a présentés à son public, trois dimanches en suivant, avant sa mission. Ce qui avait un double résultat : d'abord de présenter chaque dimanche un prédicateur, en une circonstance où des centaines ont été obligés de les entendre et mis dans l'occasion de les apprécier : c'est un peu comme la dégustation gratuite... pour aguicher les clients...

Ensuite : toute une foule, qui ne pouvait pas assister aux exercices du soir, ou n'était pas encore touchée par la grâce, entendit tout de même six sermons de mission : les trois dimanches avant et les trois dimanches pendant la Mission.

6. Le *cinéma et la Radio* peuvent encore rendre des services, dans les endroits où l'on a quelque influence sur ces institutions.

A la dernière mission de Liége, Son Excellence Mgr l'Évêque a parlé un jour à un poste régional pour demander à tous les malades de prier pour le succès de ce grand effort apostolique.

Aux dernières élections, on a vu quel parti les factions politiques tiraient du pick-up automobile. Mais je connais une paroisse de grande ville où, la veille de la mission, une auto pareille a fait durant trois heures le tour de toutes les rues : trois orateurs s'y relayaient pour inviter une dernière fois les habitants à la mission.

On pourrait, sans doute, continuer cette énumération. Elle ne vise pas à être complète : on voudrait seulement, en multipliant les exemples, montrer comment, par tous les moyens qui frappent l'esprit, on cherche à éveiller chez tous, même les plus indifférents, l'attention, l'intérêt, le désir. On crée une atmosphère plus propice à l'accueil de la grâce, non plus par un petit troupeau toujours prêt à se grouper sous la chaire, mais par la foule des hommes de la rue.

Les tracts que l'on ira porter à domicile, les visites que le clergé fera ne seront plus des appels isolés : mais cela fera partie d'un vaste ensemble qui prendra les âmes partout où elles seront.

Les œuvres diverses de la paroisse, sollicitées de travailler leurs troupes propres, ou leur « terrain humain » d'action, seront pareillement mieux à même, dans leurs campagnes, d'emporter les positions.

II. Le Fond.

Toute cette préparation tend à préparer les âmes, qu'on veut mettre dans l'état de désir intense, de curiosité ardente.

L'essentiel vient ensuite : il faut leur donner la vérité qui sauve.

En 1866, l'admirable P. Van de Kerckhove le rappelait dans son manuel : « Cum ad concionandum concionator venerit, accurate illius loci morum corruptelas conquirat ».

C'est l'évidence même : une prédication sérieuse sera le fait de ceux qui, pour avoir cherché, avec le clergé local et les laïcs avertis, les indigences spirituelles de l'endroit, pourront se régler d'après cela.

Le « accurate... conquirat » n'a aucun sens pour celui qui colporte, des années durant, dans les endroits les plus divers, d'identiques discours.

Si l'on veut faire une besogne apostolique sérieuse, être des « piscatores hominum », on ne saurait trop prendre au sérieux le conseil de cet ancêtre.

Celui qui connaît l'état culturel d'une région déterminée a seul des chances de répondre par sa parole aux questions posées dans cet endroit, d'aider à résoudre les problèmes capitaux de la Rédemption qui s'y posent concrètement.

A prendre quelquefois les programmes de prédications, on dirait qu'il y a parmi les hommes, en ce moment, unanimité sur l'affirmation de l'existence de Dieu, de l'âme, de l'éternité, unanimité sur la nature de l'Église. La seule chose qui semble à réformer : c'est la pratique morale et religieuse : ils ne vont pas à confesse... on les y mènera, et de là, à l'Eucharistie pour qu'ils aient la force de mettre leur vie en concordance avec leur foi.

Malheureusement, nous sommes loin d'une pareille situation !

Les fondements même de la vie sont ébranlés. Tout est mis en discussion : surtout, sur l'essentiel d'abord, traîne le brouillard de l'incertitude. Sur les principes les plus importants, il y a des opinions fausses. Vouloir guérir les mœurs, sans redresser les idées : c'est vouloir guérir un malade, sans s'attaquer à la cause de sa maladie.

La première mesure qui s'impose : c'est que, pour préparer une série de prédications dont on attend un effet sérieux, on établisse le *bulletin de santé spirituelle de la paroisse*.

Quand, à Cologne, en 1932, on voulut organiser la mission générale, il y eut au début de l'année un Congrès, où les missionnaires furent auditeurs et les curés de la ville rapporteurs. Le compte-rendu de cette réunion constitue une étude détaillée de l'état religieux de la capitale rhénane, une description détaillée de tous les faits et une détermination de leurs causes.

C'était somme toute se poser la question primordiale que vous connaissez : « *De quoi s'agit-il* ? »

Quand on sait, au concret, ce qu'il s'agit de redresser dans

les esprits, quelles opinions il s'agit de rencontrer, on a bien plus de chances de susciter un véritable intérêt, de répondre aux désirs de la masse.

Et qu'on me comprenne bien : il ne s'agit pas de s'en aller prouver, par force syllogismes, l'existence de Dieu et celle de l'âme et du reste...

Il s'agit de savoir ce que l'homme de la rue pense de Dieu, de l'âme, de l'éternité, du péché, de l'Église, des sacrements et de tout l'essentiel de la vie chrétienne : mœurs et culte...

On serait stupéfait de voir ce qui s'agite dans les cerveaux et les cœurs...

On comprendrait que ce qui se prêche d'ordinaire est parfaitement inassimilable par ces malheureux, ne s'accroche à rien en eux : cela tombe dans le vide.

Quand on a lu et quand on a entendu force raisonnements sur certains péchés, par exemple, et qu'on est arrivé à être persuadé que ce que nous nommons péché est exactement le contraire : « une des formes supérieures de la vie », il ne servira de rien de crier ou de tonner... La masse restera bien tranquille.

Une mission devrait toujours être préparée d'abord par une *enquête sérieusement menée* sur l'état moral et religieux d'une paroisse. J'ajouterais même qu'on devrait être renseigné sur l'état « culturel » tout entier.

Les prédicateurs ne pourront être persuasifs que s'ils « savent », ce qu'il y a dans les âmes.

Cette science, ils peuvent et doivent l'acquérir en se documentant par eux-mêmes, en se tenant à jour. On n'offense sans doute personne, en disant qu'ils ne possèdent pas tous cette documentation nécessaire. Il ne suffit pas d'être très au courant des idées éternelles; sans doute, celles-ci demeurent immuables; mais la manière de les mal comprendre, de s'y attaquer ou de les ridiculiser varie d'époque à époque, de région à région quelquefois, et de milieu social à milieu social.

La plainte de tous ceux qui se dévouent aux ouvriers, par exemple, est générale, sur l'inadaptation des vérités incontestées aux auditoires populaires.

Pour ne citer que deux exemples : charité et vie familiale : on peut là-dessus faire d'éloquentes dissertations « extra tempus et locum » qu'on peut colporter partout, un demi-siècle durant, et qui sont parfaitement inopérantes.

La conclusion : c'est que pour préparer une mission, la campagne de publicité éducative aboutirait à une catastrophe, si, après avoir stimulé les désirs, après avoir fait miroiter d'éblouissantes perspectives devant les pauvres cerfs altérés, que sont des milliers d'âmes dans le désert du monde, il allait s'avérer qu'on n'a créé qu'un mirage : les sermons n'étanchant d'aucune manière la soif qui les dévorait spirituellement.

Pour éviter cela : il faudrait que s'introduise la règle de l'enquête préparatoire.

Une paroisse bien organisée, dotée d'un bon secrétariat paroissial, n'aura aucune difficulté à la réaliser. A défaut de secrétariat, là où on dispose de sérieux zélateurs de la Ligue du Sacré-Cœur, qu'on leur demande un jour leur avis sur les sujets à traiter dans une mission, un triduum..., pour redresser les erreurs d'idées ou de conduite : on verra combien c'est instructif.

Les missionnaires ou les prédicateurs devraient assister à cette réunion : les résultats du moins devraient leur être communiqués.

On doit dire la même chose des retraites, qui, grâce à Dieu, réunissent de plus en plus du public spécialisé. Mais il faudrait à ces milieux très homogènes adresser une parole spécialisée aussi.

Je rencontre, ici, le vœu le plus catégorique des prêtres chargés de la direction de ces milieux. C'est peut-être bien à cause de ce manque d'adaptation au milieu que les retraites d'adultes n'ont pas une très grande vogue.

En outre, il faudrait aussi que *toute série de prédications* ait un *but bien précis*.

Les partis politiques sérieux, j'entends ceux dont l'influence est puissante, bien que malfaisante peut-être sur la vie publique, ne s'assemblent pas, en semaines d'études, pour tenir des discours sonores ou disserter sur toutes les questions possibles.

Plus un but est défini, limité, plus efficace, plus « réalisante » est la réunion.

Encore une fois, il faut se poser la question et y répondre : « *De quoi s'agit-il* ? »

Que doit-on avoir obtenu, au concret, par cette « semaine » de vie spirituelle intense qu'on organise ?

La vie de famille chrétienne ?... consistant en quoi ?...

La Messe ?... du dimanche... en semaine...

Les auditeurs eux-mêmes sont bien plus satisfaits quand ils savent ce qu'on attend d'eux : ils voient un résultat, une réalisation; ils la discuteront, s'y refuseront, l'accepteront; bref, ils ne resteront pas indifférents. On est toujours content quand on peut se rendre un compte concret de l'effet obtenu par un effort.

Naturellement, il doit y avoir un rapport entre ce détail de vie surnaturelle à remettre en vigueur et les nécessités de l'endroit. L'enquête préalable guidera le choix.

Le curé, du reste, qui dispose d'un secrétariat, d'un comité paroissial sérieux, ne manquera jamais de perspicacité. La question ayant été élucidée : « étant donné l'état réel de cette portion du troupeau du Christ, de quoi ma paroisse, ou ce milieu déterminé sur lequel je veux agir par la prédication, a-t-il besoin ? »

La réponse s'imposera : on pourra encore la discuter pour la mettre au point.

Nul doute que, si la *masse des fidèles* est *préparée par la campagne de publicité*, si les *prédicateurs* sont *renseignés par l'enquête préalable* et *préparés en conséquence des résultats de cette enquête*, la prédication sera bien plus efficiente qu'elle ne l'est maintenant.

Le temps n'est point passé où la prédication était puissante surnaturellement. Ce temps ne passera jamais.

Si nous mettons au divin ministère de la parole tous les soins qu'il exige et mérite, il restera ce qu'il a toujours été pour toute la vie rédemptrice de l'Église : In principio erat Verbum.

Bruxelles. L. De Coninck, s. i.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

S. CONGRÉGATION DU SAINT-OFFICE

Condamnation d'un livre de L. Laberthonnière. (Décret des 2 déc. 1936-9 janvier 1937. — *A. A. S.*, XXIX, 1937, p. 13).

L'ouvrage posthume de L. Laberthonnière, intitulé *Études sur Descartes*, publié à Paris en 1935, par les soins de L. Canet, a été mis à l'Index par le décret précité.

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Préséance (*S. C. C.*, Dioecesis T., *Praecedentiae*, 13 aprilis 1935. — *A. A. S.*, XXIX, 1937, p. 33).

Dans une ville du diocèse T, deux confréries avaient été érigées, l'une en 1831, l'autre en 1835. La plus ancienne en date jouissait évidemment du droit de préséance. Le 6 septembre 1870, la seconde fut élevée au rang d'archiconfrérie « avec toutes les prérogatives, droits et honneurs concédés habituellement à ces groupements ». Dès lors, elle revendiqua la préséance; mais la première confrérie ne voulut pas lui céder cet honneur. La cause, portée enfin devant la Congrégation du Concile, a été tranchée en faveur de l'archiconfrérie. Les motifs de cette décision sont très clairs : le c. 701, § 1 établit l'ordre suivant de préséance entre les diverses associations de fidèles : 1° les Tiers-Ordres, 2° les Archiconfréries, 3° les Confréries, etc. La jurisprudence antérieure au code consacrait déjà ce principe de la préséance du groupement élevé au rang d'archiconfrérie. De plus, le c. 106, n. 3 déclare qu'entre les diverses personnes ecclésiastiques, dont aucune n'a d'autorité sur les autres, celle qui appartient à un degré plus élevé doit exercer la préséance : c'est le cas de l'archiconfrérie par rapport à la confrérie. Il est impossible, par ailleurs, que la confrérie érigée la première fasse appel au c. 106, n. 5, qui ne vaut que pour les personnes morales de même degré. Elle ne peut pas invoquer non plus la prescription, puisque l'archiconfrérie n'a cessé de réclamer son droit de préséance (c. 1512). É. BERGH, S. I.

SACRÉE CONGRÉGATION DES RITES

La Messe votive du Christ, souverain prêtre (Réponses du 25 novembre 1936. — *A. A. S.*, XXIX, 1937, p. 35).

Sous forme de réponses à trois questions (posées par le P. P. Pfeiffer, Supérieur général de la Société du divin Sauveur), la S. Congrégation précise le décret du 11 mars 1936 qui accordait, moyennant certaines conditions, la célébration de la messe votive du suprême et éternel Sacerdoce du Christ le premier jeudi (ou le premier samedi) de chaque mois, mais ne déterminait rien sur le rite à suivre dans la célébration de cette messe. Par analogie avec d'autres Indults du même genre, et spécialement avec celui qui accorde la célébration de la messe votive de la Propagation de la foi (décr. 4379), nous avions cru pouvoir appliquer à cette nouvelle messe les normes données par le dit décret pour la messe de la Propagation de la foi, et notamment dire que cette messe devait se célébrer avec *Gloria (1)* et *Credo*, mais en y faisant toutes les commémoraisons et en ajoutant toutes les oraisons que comporte le rite double majeur ou mineur, et qu'en cas d'empêchement liturgique on pouvait, conformément aux nouvelles rubriques (Addit. V, 3) et à plusieurs décrets, ajouter à l'oraison de la messe, *sub prima conclusione*, l'oraison de la messe votive.

Tout cela est pleinement confirmé par la première réponse. « *An in missa hac votiva de Christo, Summo et Aeterno Sacerdote, concessa pro primis feriis quintis cuiusque mensis, dicendum sit Gloria et Credo? R. Affirmative, ex gratia* ». Il est vrai qu'explicitement il n'y est pas question de commémoraisons à faire; mais en disant que cette messe doit se célébrer avec *Gloria* et *Credo, ex gratia*, la Congrégation indique nettement qu'elle ne se célèbre pas *ad instar missae votivae sollemnis pro re gravi et publica Ecclesiae causa*, laquelle *vi rubricae* (Addit. VII, 1 et 3) doit se célébrer avec *Gloria* (à moins qu'elle ne se célèbre en violet) et avec *Credo*.

(1) On nous a objecté que la messe de la Propagation de la foi se célèbre sans *Gloria*. Cela est vrai, mais ceci est une conséquence de la nature même de cette messe, qui, se disant en ornements violets, exclut nécessairement le *Gloria*. L'omission du *Gloria* est si peu une conséquence des normes données pour la célébration de cette messe votive, que le rédacteur du décret, ayant perdu de vue ce caractère tout spécial de cette messe, l'avait d'abord fait célébrer avec *Gloria*.

Seconde question : « II. *An quando haec Missa impediatur a festo superioris ritus, duplicis nempe primae vel secundae classis, loco Missae impeditae dici possit eiusdem commemoratio sub unica conclusione cum prima oratione festi? R. Affirmative, dummodo non occurrat festum D. N. Jesu Christi aut eius octava* ». Dans sa réponse, le décret excepte le cas où il y aurait occurrence d'une fête ou d'une octave de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Dans ce cas, en effet, d'après les règles générales, la messe votive doit être remplacée par la messe de cette fête ou de cette octave. Il est à remarquer d'ailleurs que, de même que pour la messe votive du Sacré-Cœur, ce n'est pas seulement lorsqu'il y a occurrence d'un mystère *identique* du Seigneur que la messe votive et sa commémoraison sont prohibées, mais dans l'occurrence de *toute* fête ou octave de Notre-Seigneur Jésus-Christ. La commémoraison ne pourra donc pas s'ajouter le premier jeudi de janvier, ni le 2 février, qui est assimilé aux fêtes de Notre-Seigneur. Par contre, on pourra l'ajouter pendant l'octave de la Pentecôte. La fête de la Pentecôte est rangée, il est vrai, parmi les *Festa Domini*, c'est-à-dire parmi les fêtes qui se rapportent immédiatement à une personne divine, mais ce n'est pas une fête de Notre-Seigneur Jésus-Christ; il en est de même de la fête et de l'octave de la Dédicace.

Le décret d'approbation de la messe du Sacerdoce du Christ n'avait pas précisé dans quelle couleur cette messe devait être dite; aussi les avis étaient-ils partagés. Nous basant sur les liens étroits qu'il y a entre le sacerdoce éternel du Christ, et le sacerdoce des prêtres catholiques, nous avions indiqué le blanc, couleur de la Sainte Eucharistie. D'autres cependant, comme Paladini (1) opinaient pour le rouge, peut-être parce que c'est surtout par le sacrifice sanglant de la croix que Notre-Seigneur a exercé son sacerdoce et qu'à cette messe on fait réciter la préface de la croix. Quoi qu'il en soit des raisons théoriques qu'on pourrait mettre en avant pour l'une ou l'autre de ces couleurs, la Congrégation vient de décider que c'est le blanc qu'il faut employer. « III. *Quo colore Missa votiva de Iesu Christo, Summo et Aeterno Sacerdote, sit celebranda? R. Adhibeatur color albus* ».

Jos. Pauwels, s. i.

(1) *Ephemerides Liturgicae*, 1936, p. 55.

BIBLIOGRAPHIE

THÉOLOGIE FONDAMENTALE

E. Mersch, S. I. *Le Corps Mystique du Christ. Études de Théologie historique, Tomes I-II.* Coll. : Museum Lessianum, 2e édit., Bruxelles, Édition universelle, 1936, 23 × 15 cm., XLI-551 p., 498 p. Prix : 90 frs.

On n'a plus à présenter au public ce grand ouvrage auquel ont été prodigués, le plus justement du monde, les éloges les plus chaleureux. On le doit d'autant moins que cette seconde édition ne modifie pas substantiellement les conclusions de la première (cfr. sur celle-ci *N. R. Th.*, 1934, pp. 30-43). Elle apporte pourtant des additions notables. Dans les chapitres sur l'Écriture sainte, de nouvelles pages s'attachent à définir le rôle attribué par saint Paul à la résurrection du Christ. Le témoignage de l'Épître de Barnabé et de la I Clementis sur le Corps mystique a été étudié de plus près. La pensée des premiers scolastiques a été soumise à un nouvel examen, ainsi que les énoncés occasionnels des derniers pontifes sur l'union des fidèles au Christ. Enfin, cela va sans dire, les bibliographies, déjà si copieuses, ont été mises à jour. En tout cela, l'auteur n'a pas ménagé sa peine; mais il peut avoir la certitude d'avoir rendu un service éminent à la pensée et à la piété chrétienne.

L. Malevez, s. i.

Essai d'une somme catholique contre les Sans-Dieu sous la direction et avec introduction de I. Kologrivof. Paris, Spes, 2e édit., 1937, 20 × 13 cm., 558 p. Prix : 15 frs.

Plus d'un lecteur regrettera que les promoteurs de la très utile « Somme contre les Sans-Dieu » n'aient pas cru devoir profiter de la réédition de l'ouvrage pour en combler certaines lacunes et en corriger les imperfections. La rapidité avec laquelle s'est enlevé le premier tirage (notre exemplaire porte 20e mille), prouve l'opportunité de cette publication et le besoin qu'on en avait. Raison de plus pour l'améliorer et la rendre encore plus apte à remplir sa mission. Les comptes rendus n'avaient pas marchandé les suggestions, entre lesquelles un choix judicieux eût pu avantageusement être fait. Or « sauf quelques légères retouches, la présente édition est restée sans changement ». C'est vrai, car certaines fautes d'impression même sont reproduites identiques (p. 374, l. 12). Et c'est dommage!

Non pas que, telle qu'elle est, nous estimions la Somme dépourvue de mérites, tant s'en faut. Conçue sous forme de riposte au Manuel antireligieux, elle suit l'adversaire sur son terrain et le combat avec ses propres armes. C'est ce qui explique — et nous n'en faisons aux auteurs nul grief — que sur bien des problèmes (existence de Dieu, création, origine de la vie, réalité de l'âme...) le point de vue « scientifique » se soit substitué complètement

à l'apparat philosophique et scolastique, traditionnel dans les apologétiques pour croyants. Ce n'est pas sans curiosité ni intérêt que le lecteur s'initiera aux hypothèses modernes astronomiques, géologiques, biologiques et autres, et en verra tirer des démonstrations indirectes et neuves en faveur d'un Dieu créateur. Quelques chapitres ont sacrifié la clarté au désir, intelligible mais excessif, d'être brefs; en général, ces exposés laissent une impression très satisfaisante; quelques-uns (le transformisme par exemple) sont des modèles de précision dans la concision.

La seconde partie de l'ouvrage : religion, christianisme, église, tout en se conformant davantage au cadre traditionnel, contient des exposés particulièrement heureux et bien venus (ceux, entre autres, de H. de Lubac, sur l'origine de la religion, et de L. Malevez sur l'Église catholique).

Trois chapitres opposent ensuite, sur le terrain de la sociologie et du capitalisme, la conception chrétienne et celle du matérialisme dialectique. Enfin une sorte d'épilogue esquisse l'origine et le développement du mouvement des Sans-Dieu.

Malgré certaines lacunes (notamment dans la démonstration de la divinité de la mission du Christ), qui résultent de la collaboration de multiples auteurs, l'ouvrage est utile, indispensable. Il forcera la réflexion des lecteurs intelligents, il éclairera les âmes de bonne volonté. Et nous souhaitons que la 3e édition, ayant corrigé ses défauts, voie supprimer de son titre le mot d'essai, et soit devenue l'œuvre magistrale et définitive qu'elle peut être.

C. Dupont, s. i.

G. Thils. *La notion de catholicité de l'Église dans la théologie moderne.* Extrait des Ephemerides Theologicae Lovanienses, 1936, t. XIII. Bruges, Beyaert, 1936, 24 × 16 cm., 70 p.

Dans cette étude très érudite, nous assistons à l'évolution de l'idée de catholicité depuis le XVIe siècle. Car cette idée connut une évolution véritable. Ayant passé par des significations dont les éléments « qualitatifs » n'étaient point absents (universalité de doctrine, de communion), au XIXe siècle elle prend un sens exclusivement géographique. Cette conclusion de M. Thils, qui termine une enquête très étendue, à toute chance d'être exacte. On est curieux de savoir sous quelles influences la théologie n'a cessé d'aggraver la conception locale de la catholicité. L'auteur estime que c'est l'idée de « note » qui est responsable de cet événement; la note, par définition, requiert la visibilité du caractère considéré. Or la catholicité qualitative passait aux yeux des théologiens pour ne pouvoir être qu'invisible.

L. Malevez, s. i.

B. A. Luyckx, O. P. *Onze eenheid in Christus, I et II.* Coll. : Waarheid en leven. Hilversum, Brand, 1936, 18 × 15 cm., 140 et 108 p. Prix : 1,40 et 1,10 fl.

On trouvera dans ces deux petits livres un exposé clair, bref, et assez complet de la doctrine du Corps mystique. Le premier des deux parle du Christ, de l'influx vital qu'il répand dans l'âme par les sacrements de l'Église; le second parle de l'Esprit-Saint, âme de l'Église, du rôle de la Sainte Vierge dans

l'incorporation au Christ, de la définitive exaltation de cette incorporation dans la vie future.

C'est à coup sûr le second chapitre du tome I qui est le centre de l'ouvrage; l'auteur y donne sa théorie du corps mystique : le Christ communique physiquement la vie surnaturelle, parce qu'il est l'instrument de la divinité.

C'est certainement la vérité et de ce côté qu'il faut chercher : la façon dont le Christ existe et opère, comme homme, parce qu'il est Dieu, explique comment c'est en lui et par lui que se constitue l'unité de l'humanité régénérée.

Excellent travail, bien fait pour propager la connaissance de la doctrine du corps mystique. É. MERSCH, S. I.

J. Tyciak. *Christus und die Kirche.* Regensburg, Pustet, 1936, 20 × 12 cm., 150 p. Prix : 2,50 Mk.

L'auteur, qui se réclame de Scheeben, montre en ce livre comment le Christ est la plénitude et comment cette plénitude se réalise dans l'Eglise par les sacrements. Le Christ nous contient tous en lui, parce que, comme Verbe incarné, il est l'idée divine de l'homme donnée à l'humanité, parce que, comme homme subsistant en Dieu, il contient en lui la plénitude de la grâce. Ce n'est pas un traité de théologie scolastique que cet ouvrage, mais une suite d'élévations, aux formules énergiques et élevantes. É. MERSCH, S. I.

O. Bauhofer. *Die Heimholung der Welt.* Fribourg e Br., Herder, 1937, 20 × 13 cm., X-272 p. Prix : 4 Mk.

Au lendemain de sa conversion au catholicisme en 1935, B. avait fait paraître « Einheit im Glauben », ouvrage où l'on retrouvait cette ardeur qui caractérise tout néophyte, tempéré particulièrement ici d'un respect délicat à l'égard de ses anciens coréligionnaires. L'auteur a de profondes connaissances historiques et sait les utiliser habilement : ses exposés d'allure philosophique ou théologique, tout en ne perdant rien de leur clarté, gagnent par là en force de persuasion. Dans ce nouveau livre, M. B. vise surtout les catholiques; il désire leur dévoiler cette route magnifique qu'ouvrent vers Dieu les sacrements et la Messe. On sent vibrer dans ces pages une âme enthousiaste mais à laquelle d'aucuns trouveront peut-être qu'il manque un peu de cette sérénité et de cette paix, apanage des croyants de vieille souche. H. BRUDERS, S. I.

A. Lunn. *Within that City.* Londres, Sheed and Ward, 1936, 20 × 14 cm., 286 p. Prix : 7 Sh. 6.

M. Lunn, converti de l'anglicanisme au catholicisme, a entrepris d'aider ses anciens coréligionnaires et même des incroyants à se défaire d'un certain nombre de préjugés et d'erreurs au sujet de l'Église catholique. Sa méthode d'apologétique est vraiment originale. Il argumente souvent ad hominem, ce qui, pour des Anglais surtout, est un procédé fort habile. Jamais un chapitre ne procède par notions et syllogismes. Mais partant d'un fait personnel, d'une observation occasionnelle, avec un humour qui engage à la lecture, l'auteur explique fort bien la nécessité du dogme, la valeur du chapelet, la vraie nature des sacrements, etc. Nos laïcs cultivés liraient ce livre avec autant de plaisir que de profit. J. CREUSEN, S. I.

THÉOLOGIE HISTORIQUE

Époque patristique.

* **H. von Campenhausen.** *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche.* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1936, 24 × 16 cm., 186 p. Prix : 9,80 Mk.

On pouvait croire que les nombreuses études, parues il y a 15 ans, sur le sens du mot « martyr » et sur l'idée de « martyrium », avaient à peu près épuisé tout ce qu'il y avait à dire pour éclairer ou pour compliquer le sujet, et voici que le silence qui s'était fait depuis quelque temps sur la question vient d'être rompu, non plus par un article de revue, mais par un livre de près de 200 pages serrées et touffues. L'auteur, qui a déjà publié sur l'Église antique plusieurs ouvrages remarqués, a visiblement donné beaucoup de temps à son sujet, c'est un mérite à lui reconnaître; il l'a élargi en étendant les questions, il l'a médité, approfondi et mûri par ses réflexions personnelles et ses consultations en famille et ailleurs, et de tout cela, études de documents, méditations, présupposés religieux, influences multiples, il est sorti toute une théorie qui s'élabore au cours de cinq chapitres très chargés : ce qui n'en rend pas la lecture aisée ni le résumé facile. Dans un libellé trop succinct pour orienter le lecteur, ces chapitres s'intitulent les présupposés religieux de l'idée de martyr (p. 1), l'origine du concept de témoin par le martyre (p. 20), le Christ et le martyr (p. 56), le martyre comme acte humain (p. 106), le martyr et ses persécuteurs (p. 144); quelques compléments (p. 175) et les tables (pp. 176-186), celles-ci trop serrées aussi, terminent le volume. En résumé, l'idée de martyre, spécifiquement chrétienne, sur l'arrière-plan hellénistique et surtout juif, se rattache essentiellement à la personne de Jésus, à son avènement, à sa prédication, à sa mort ; originellement, sûr témoignage de Jésus, grâce à la toute-puissance de l'Esprit, l'idée primitive de *martyrium* tend petit à petit à se déformer, ce qui se fait au cours du troisième siècle chez Tertullien, etc., et davantage dans la suite; plus tard, le processus de déformation s'accentue plus encore dans la lutte antidonatiste; l'idée catholique a en fait altéré et volatilisé l'idée de « *martyrium* » (p. 174) et ce n'est qu'avec la réforme que le concept se rapproche de son contenu primitif (p. 175). La diversité des chapitres, au cours desquels est exposée la théorie, a l'avantage de faire examiner le mot en tous sens et d'envisager l'idée sous tous ses aspects et dans toutes ses relations, du dedans et du dehors. Elle donne aussi l'occasion d'étudier de près, souvent à différentes reprises, sous divers angles, un grand nombre de passages, et cette étude dénote chez l'auteur une grande richesse d'information ancienne et moderne, jointe à des considérations de détails souvent justes. Mais cette manière de procéder a aussi ses inconvénients : c'est que, outre les redites auxquelles elle se prête, l'idée même de l'auteur ne se détache pas avec la netteté qu'on

* Les ouvrages de sujet religieux, écrits par des auteurs non catholiques, sont marqués d'un astérisque.

souhaiterait, et cela provient finalement, croyons nous, du principe même mis à la base de son étude : rejetant celui qui consiste à saisir l'emploi du mot dans l'ordre chronologique, avec ses premières manifestations chez les chrétiens, il commence par esquisser les présupposés religieux d'une idée qui ne se déterminera que plus tard; n'est-ce pas compliquer la recherche en risquant de la dévoyer dans le domaine subjectif ? les éléments qu'il y fait entrer sont-ils bien objectifs ? représentent-ils réellement l'idée des chrétiens ? avaient-ils conscience de ce cadre de psychologie religieuse qu'on leur assigne ? Dans le cas de « martyr », comme dans toute recherche sémantique, quand il s'agit de savoir le sens que les chrétiens attachaient à ce mot, l'emploi qu'ils en font, le contexte dans lequel ils l'encadrent, les traductions auxquelles ils recourent, nous renseigneront mieux sur leur psychologie que nos considérations personnelles, déduites des évangiles ou des épîtres, et qu'ils n'ont peut-être pas soupçonnées. Ce n'est pas la place ici de discuter par le détail chacune des interprétations textuelles de l'auteur ni des présupposés, soit sémantiques soit religieux, que recèle sa construction. Mais quelques remarques nous semblent utiles : l'auteur nous dit que le sens primitif de témoin de Jésus n'est pas connu en Syrie avec saint Ignace d'Antioche, ni dans les milieux romains, avec Hermas, ni chez Justin; cela n'est pas de nature à renforcer les appuis de la théorie; le rôle attribué aux épîtres johanniques, surtout par exclusion, est-il bien exact ? le vocabulaire des traductions, soit latines qui éliminent « testis » au bénéfice du mot grec latinisé, soit orientales qui présentent des cas intéressants, n'avait-il rien à nous apprendre ? et la langue populaire des *papyri* devait être plus consultée. Quelques actes, d'une valeur suspecte ou nulle, comme ceux d'Acace, de Cassien, de Dasius, de Saturninus, etc., ne pouvaient être employés sans restriction; et en général il fallait mieux marquer les grandes lignes chronologiques qui, surtout dans les notes, sont un peu confuses. Ces critiques ne peuvent pas faire perdre de vue les réels mérites de ce livre déjà indiqués ci-dessus; ajoutons que, malgré son allure trop systématique un peu à la manière de Holl et de Kattenbusch, que du reste il combat souvent, il s'y trouve des choses qu'on est heureux de souligner, comme l'idée spécifiquement chrétienne de martyr, avec une analyse très fouillée des documents et un certain nombre de considérations nouvelles, intéressantes et utiles.

J. DE GHELLINCK, S. I.

M. Buccellato. *Papias di Hierapoli. Frammenti e Testimonianze nel testo greco.* Milan, Editr. Tradizione, 1936, 19×12 cm., 180 p. Prix : 12 lires.

Deux parties dans ce volume : la première *(Frammenti e testimonianze)* vise à rassembler les divers fragments des « Exegeseis » de Papias et les allusions à son œuvre, dispersés dans la littérature patristique. La seconde partie étudie la vie et l'activité littéraire de l'évêque d'Hiérapolis et discute son témoignage, surtout celui qui concerne l'apôtre saint Jean.

On regrettera que ce travail ne se conforme pas davantage aux règles modernes de toute publication scientifique. Les références sont insuffisantes; pas de renvoi aux éditions critiques ou aux collections connues; souvent pas d'indication de livre ou de chapitre; d'importantes études sur le sujet sont

ignorées, par exemple les pages d'Harnack sur Papias (*Gesch. der altchristl. Lit. I. Ueberlieferung und Bestand*, p. 65-69); des ouvrages très anciens, aujourd'hui dépassés, sont mis sur le même rang que des travaux critiques récents. La discussion des opinions nous semble manquer de méthode et de rigueur historique et devenir trop souvent polémique et oratoire. Peut-on vraiment affirmer sans hésiter que la distinction du presbytre Jean et de l'apôtre dans le texte connu de Papias « non può essere in nessun modo sostenuta » (p. 121)? Mêmes remarques à faire sur la discussion relative à Philippe l'apôtre et Philippe l'évangéliste p. 125-131. J. Levie, s. i.

O. Stählin. *Clemens Alexandrinus. Register. Bd. IV. Teil 2. II Hälfte. Wort-und Sachregister.* Coll. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller. Bd. 39, 3. Leipzig, Hinrichs, 1936, 25 × 17 cm., LXXII-295 p. Prix : 30 Mk.

La troisième partie de cet important volume contient peut-être plus de richesses encore que les précédentes (voir cette revue, 1935, p. 526, et 1936, p. 1057). La table elle-même des noms et des matières y occupe 300 pages à deux colonnes (pp. 533-828), avec des mots tels que κύριος, σωτήρ et σωτηρία, νοῦς et ψυχή, πνεῦμα, σῶμα et πνευματικός, τέλειος, τελείωσις, etc., οἰκονομία, ὁμοούσιος, ὑπόστασις, νόμος, φῶς, φιλοσοφία, πίστις, σφραγίς, φωτισμός, etc., dont le seul énoncé rappelle à l'historien du dogme tout un monde de pensées propres à l'époque antique. Remarquons, à l'éloge de la table, qu'à peu près chaque emploi du mot est entouré de son contexte, ce qui fait de chaque référence une véritable citation : les travailleurs en seront justement reconnaissants à l'auteur. Au début de cette troisième partie ont pris place, en pagination romaine, un peu plus de soixante pages de *corrigenda* et d'*addenda* à l'édition des trois premiers volumes : après vingt-cinq ans d'intervalle, c'est l'équivalent d'une édition nouvelle parfaitement mise au courant des dernières études. Enfin l'introduction (p. IX-XII), courte et modeste, fait connaître les principes qui ont présidé à la composition de ces tables, où le théologien non moins que le philologue, le philosophe et l'historien des doctrines trouvera beaucoup à puiser. On apprend aussi dans cette préface à mieux apprécier, en raison même de l'écrasant travail d'élaboration, l'étendue du service rendu par l'auteur et par ses collaborateurs, ainsi que par son vaillant éditeur. La modestie avec laquelle il rappelle la lettre de Harnack, directeur de la collection, urgeant l'achèvement du travail déjà en 1928, lui fera trouver grâce et sympathique pardon devant tout lecteur qui aura tant soit peu profité de pareille accumulation de richesses judicieusement étalées.

J. de Ghellinck, s. i.

Kephalaia. Manichäische Handschriften der staatlichen Museen Berlin herausgegeben... unter Leitung von Prof. Carl Schmidt. Band I. Lieferung 1-2. Stuttgart, Kohlhammer, 1935, 31 × 22 cm., 100 p. Prix : 12 Mk.

Dans la revue de 1934, p. 978, le lecteur aura appris la découverte des écrits manichéens, trouvés dans les sables égyptiens il y a cinq ans environ; la publication de ces pièces, qui éclairent d'un jour inattendu les origines

du manichéisme, commençait par ce qu'on a appelé les homélies manichéennes contenues dans la collection Chester Beatty. Cette fois, le même savant éditeur, M. Polotsky, aidé de la sagacité de M. Ibscher pour déployer les feuilles de papyrus recroquevillées en une espèce de pelotte et les rendre susceptibles de déchiffrement entre deux plaques de verre, nous donne les deux premiers fascicules des *Kephalaia*, « Chapitres du Maître », avec la traduction allemande vis-à-vis du texte copte. L'état des feuillets de papyrus a rendu le travail extraordinairement pénible; les procédés photographiques les plus raffinés n'ont pu atteindre les traits et les caractères que l'œil ne parvenait pas à saisir. Par suite, en maint endroit, la reconstitution du texte et la traduction ne sont pas définitives, la suite des feuillets non encore déchiffrés réservant sans doute quelques heureuses identifications, dont pourront bénéficier les feuillets précédents; le titre est probablement complet. Le dernier fascicule de l'édition sera accompagné d'une introduction détaillée, qui permettra de mieux situer et apprécier l'œuvre. Ce sera le moment alors d'en parler plus au long. Mais n'attendons pas ce moment pour remercier les directeurs de l'entreprise et la maison éditrice du grand service que leur très minutieux labeur rend à l'histoire des religions, à l'étude philologique des dialectes coptes et, éventuellement, aux relations entre la propagande manichéenne et le christianisme. J. DE GHELLINCK, S. I.

C. Hauret. *Comment le « Défenseur de Nicée » a-t-il compris le dogme de Nicée?* Rome, Université Grégorienne, Bruges, Beyaert, 1936, 25 × 17 cm., 104 p.

Sur un sujet qui n'est plus neuf, puisque la question date de 1867, voici un livre qui n'est pas banal et qui fait honneur à l'auteur et à ses maîtres. En huit chapitres, de frappe très personnelle, l'auteur examine un problème, que précise nettement son titre à condition de l'entendre du seul Athanase. Dès le début, après un relevé des diverses réponses, un peu schématique et qui aurait pu être plus fourni et plus souple, il met le doigt sur la formule ἴδιος τῆς οὐσίας, dans laquelle il voit l'âme de la théologie d'Athanase (p. 9); il l'examine dans ses antécédents philosophiques (p. 20), dont Athanase semble indépendant; puis dans quatre chapitres, il aborde l'étude du Logos, qui n'est pas extrinsèque au Père (p. 29), des analogies, qu'il met au point, et de l'identité spécifique (p. 36 et 47), du Logos «visage du Père » (p. 54); les chapitres suivants, qui préparent directement la conclusion (p. 93), sont consacrés à l'unité numérique de l'essence divine (p. 70) et à l'équivalent de l'ὁμοούσιος, c'est-à-dire la formule ἴδιος τῆς οὐσίας (p. 81). Très condensé, jusqu'à se réduire parfois à une esquisse d'idées ou à une suggestion de corollaires, amputé de toute recherche non jugée nécessaire, appuyé de nombreux emprunts aux écrits d'Athanase, soit dans des citations bien choisies, soit dans des raisonnements résumés ou dans des paraphrases, l'exposé ne languit pas et accuse un auteur qui se meut à l'aise dans les œuvres athanasiennes. L'étude est trop pleine pour pouvoir être discutée par le détail dans un bref compte rendu, mais elle prend place désormais, et avec honneur, parmi les ouvrages indispensables pour la question du « pseudonicéisme » des grands nicéens. La concision est peut-être excessive : une considération énoncée à la fin du livre (p. 88), à propos d'Astérius, aurait

dû venir plus tôt : il y avait là une veine à exploiter, ce que, mieux que tout autre, l'auteur était à même de faire. C'était renforcer du coup et par l'histoire et par l'argumentation *ad hominem* toute la construction. Le même souci d'élimination a fait substituer à la discussion chronologique des œuvres l'adoption, à peu de chose près, des conclusions de Gaudel, sans mention ni discussion de celles de Schwartz (Göttingen, Académie, 1904-1911); n'y avait-il pas lieu de les corroborer par l'analyse interne, enrichie des connaissances de l'auteur? Même regret, pour la concision dans les recherches terminologiques (εἶδος, ὑπόστασις, εἰκών, etc.), dans certains titres comme Trinité « monogène », qui demande explication, dans les analogies, dans la détermination de la préoccupation principale du débat engagé, et qui était non pas l'unité de l'essence, mais l'identité de nature. Le cadre est un peu fuyant, les prédécesseurs et les successeurs pourraient faire figure utile, en aidant à mieux dégager l'originalité d'Athanase, dans le contraste avec Origène par exemple et avec Basile, ou avec Grégoire de Nazianze, qui est peu favorable aux comparaisons de ses prédécesseurs. A côté de ce qui fait l'âme de la théologie d'Athanase, quelle place prend son argument de l'adoration et son argument sotériologique qui prélude à l'argument moral des Cappadociens? et son argument de l'unité d'action, brièvement indiqué, se déploie-t-il comme celui de Grégoire de Nysse? L'auteur s'est donné la peine de rendre les textes en francais; ceux que nous avons vérifiés sont bien traduits; mais en note, il aurait fallu ajouter le grec chaque fois; même les titres des œuvres sont traduits, ce qui déconcerte un peu. Nous ne voudrions pas laisser l'impression que ces remarques expriment des critiques : ce sont quelques desiderata provoqués par la valeur même de cette belle étude.

J. DE GHELLINCK, S. I.

A. **d'Alès, S. I.** *Priscillien et l'Espagne chrétienne à la fin du IV^e siècle.* Paris, Beauchesne, 1936, 18 × 12 cm., 192 p. Prix : 12 frs.

Ce petit livre expose ou résume en moins de 200 pages, entremêlées de solutions personnelles, tout ce qu'on peut savoir du triste chapitre de l'histoire d'Espagne marqué du nom de Priscillien. Il y a vingt ou trente ans, l'énigmatique auteur de la secte priscillianiste était réhabilité par Ch. Babut comme l'adversaire du formalisme épiscopal et la première victime d'une sentence d'inquisition avant la lettre; fortement opposé à l'effusion du sang, comme saint Ambroise, saint Martin de Tours se voyait même compromis dans cet essai de reconstitution. Mais le P. Delehaye et C. Jullian, en 1920-23, avaient fait justice de cette interprétation. C'est surtout au dossier doctrinal de toute l'affaire, notablement enrichi depuis 1889, que s'attache l'auteur. Il y passe en revue, document par document (p. 7), toute la suite des événements (p. 37) jusqu'après la tragédie de Trèves; puis viennent les traités d'Instantius (p. 75), les écrits de Priscillien (p. 118) et enfin, les attaches doctrinales du priscillianisme (p. 128), outre quelques points spéciaux traités en appendice (p. 163), où l'on remarquera celui sur Galla, femme de Théodose (p. 174). Nous sommes mieux éclairés sur le développement de la doctrine que sur sa première teneur, ce qu'il y aurait lieu de mettre davantage en relief. L'ouvrage est court, comme le *Novatien* du même auteur, et se lit facilement : c'est un mérite, mais certaines brèves références, comme celles aux études sur

saint Martin, ou sur Pastor et les conciles de Tolède, et sur la nature de la sentence, n'auraient-elles pas été avantageusement remplacées par quelques pages de plus d'exposition critique enrichies des remarques personnelles du savant auteur. J. DE GHELLINCK, S. I.

J. Perrodon. *Pages dogmatiques de saint Augustin. Tome I. La grâce.* Orléans, Grand Séminaire, 1936, 22 × 14 cm., 522 p. Prix : 15 frs.

Les mérites reconnus à cet ouvrage (voir cette revue, t. LX, 1933, pp. 371-372) faisaient prévoir une nouvelle édition : celle du premier volume vient de paraître, honorée d'une lettre d'approbation de l'évêque d'Orléans. Sauf l'addition de quelques extraits et de titres, ou résumés, en tête des principaux passages, qui font grossir le volume d'une quarantaine de pages, l'ensemble n'a guère changé. On y a ajouté une table sommaire de référence aux textes de Migne. Intercalée à l'aide d'un procédé de typographie habile, une nouvelle préface, qui rencontre les suggestions inspirées par les recensions, explique les petites modifications apportées à cet ouvrage, issu d'une excellente pensée d'étude dogmatique, de zèle sacerdotal et de piété chrétienne. L'exemple suscitera sans doute des imitateurs. J. DE GHELLINCK, S. I.

* **G. Metzger.** *Kirche und Mission in den Briefen Augustins.* Coll. Allgemeine Missions-Studien, Heft 20. Gütersloh, Bertelsmann, 1936, 23 × 17 cm., 68 p. Prix : 1,80 Mk.

Étude missiologique fondée sur les lettres de saint Augustin : l'état du paganisme de son temps; attitude et méthode d'Augustin envers les païens. Quatre chapitres : I. Das nord-afrikanische Heidentum; II. Die aüssere Ueberwindung des Heidentums; III. Die innere Auseinandersetzung zwischen Christentum und Heidentum; IV. Die afrikanische Kirche und das Heidentum jenseits der Grenzen des römischen Reiches. N. P.

L. Pelland, S. I. *S. Prosperi Aquitani doctrina de praedestinatione et voluntate Dei salvifica.* Coll. Studia Collegii Maximi Immaculatae Conceptionis, fasc. II. Montréal, Studia Collegii Maximi Immaculatae Conceptionis, 1936, 25 × 16 cm., 196 p. Prix : 1,50 doll.

Imprimé sur beau papier, à présentation typographique esthétique, claire et ajourée, ce second volume de la série montre qu'à Montréal on s'entend à bien faire les choses. Le contenu quitte les régions de la morale (voir cette revue 1936, t. LXVIII, p. 425) pour nous transporter en patristique. L'œuvre de Prosper d'Aquitaine, si importante pour les destinées de l'augustinisme médiéval, y est examinée en deux grandes sections : d'abord l'œuvre authentique et la doctrine du vivant d'Augustin (pp. 23-53), puis dans les années qui suivent la mort du docteur d'Hippone (pp. 54-116). Une seconde section est consacrée aux œuvres discutées de Prosper : les *Capitula* (p. 118) et le *De vocatione omnium gentium* (p. 145). La dissertation tend à montrer la fidélité de Prosper à la doctrine augustinienne, ce qu'on peut admettre dans l'ensemble; mais pour le détail il surgira bien quelque contradiction. L'auteur reconnaît d'ailleurs que Prosper s'est efforcé de ne pas présenter l'augustinisme sous ses couleurs les moins défavorables. En a-t-il atténué certains traits ? C'est une question de mesure. Par le fait même des restrictions et des

nuances qu'il faut apporter aux solutions, l'on ne peut se défendre par endroits d'une certaine impression de vague; est-ce dû à la langue latine dont la rigidité s'assouplit mal à nos concepts modernes? En quelques endroits, la marche est un peu imprécise; il faudrait plus de fermeté, notamment dans l'examen des positions d'autrui et dans le maniement des attestations, par exemple à propos de la paternité de Prosper sur le *De vocatione*. L'auteur choisit habituellement avec discernement les auteurs sur lesquels il s'appuie; mais il ne fallait pas se contenter de rappeler les arguments présentés par d'autres sans les reprendre à sa charge ni les refaire siens. La question de l'authenticité du *De vocatione omnium gentium*, comme celle des *Capitula Caelestini*, est spécialement intéressante et l'auteur a bien fait de les intégrer dans son analyse doctrinale, tout en leur faisant une place à part, en raison du manque de certitude sur leur provenance. Mais le dilemme, saint Léon ou saint Prosper, est-il bien posé? Un écrit entré comme anonyme dans la tradition littéraire ne peut-il émaner que d'un des écrivains dont nous connaissons le nom aujourd'hui? Nous souhaitons brillante continuation à cette belle série de *Studia*. J. DE GHELLINCK, S. I.

J. Quasten. *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima. Pars VI.* Coll. Florilegium Patristicum. VII. Bonn, Hanstein, 1937, 24 × 16 cm., 47 p. Prix : 2,20 Mk.

Ajouté aux cinq précédents déjà analysés dans cette revue (t. LXIII, 1935, p. 936), ce sixième fascicule contient les textes du pseudo-Denys tirés du *De ecclesiastica hierarchia*, chap. II-IV; leur intérêt grandit du fait de leur utilité pour mieux localiser l'énigmatique anonyme. L'éditeur a pris le texte de Cordier, amélioré par un manuscrit de Venise dans l'édition de 1755. Riche comme dans les fascicules précédents, l'annotation est utile par ses références et ses parallèles, entre autres à l'*Institutio theologica* de Proclus, dont on ne nous dit malheureusement pas l'édition adoptée; celle de Dodds vient de paraître. La préface, fort bien condensée, donne tout le principal et une bibliographie; Krueger n'y figure pas. J. DE GHELLINCK, S. I.

E. Schwartz. *Acta conciliorum oecumenicorum.* Tomus Alter. Volumen alterum, pars altera. Berlin, de Gruyter, 1936, 30 × 22 cm., XX-120 p. Prix : 35 Mk.

Le nouveau fascicule des *Acta* dû à l'inlassable vaillance de M. Schwartz, octogénaire en 1938, continue le volume des versions particulières, dont la *Collectio Novariensis* formait la première partie (voir cette revue, 1932, p. 372). Cette fois, il nous donne la collection, dite vaticane, venue de Vérone et composée vers l'an 600, puis complétée dans ses premiers feuillets à l'époque carolingienne. Fidèle à son principe, l'éditeur achève ainsi de compléter la série des divers dossiers contenant des pièces conciliaires ou relatives au Concile : ce n'est donc pas directement le texte primitif, ou sa traduction, de la grande assemblée de 450, mais les recueils formés depuis lors. La collection dont il s'agit ici a beaucoup d'éléments communs avec d'autres recueils, tels que la célèbre collection de Quesnel et celle de Saint-Blaise. Contrairement à son premier projet, l'éditeur publie les canons et la profession de foi qu'il comptait d'abord laisser aux *Monumenta Ecclesiae occidentalis vetus-*

tissima du regretté Cuthbert Turner d'Oxford. Il y ajoute les extraits d'autres collections de canons, celle dite *Prisca* (p. 29), celles de Denis le Petit (p. 49), celle appelée *Hispana* (p. 79), celle de Théodose le Diacre, etc. : nouvelle abondance de matériaux qui réjouira, et embarrassera un peu aussi, le théologien, l'historien et le juriste désireux de trouver leur voie à travers ces textes et de se rendre compte des mobiles qui ont amené parfois de singulières perturbations, comme à propos des canons favorables à Contantinople. Les explications, souvent fort ingénieuses, de l'éditeur ont déjà suscité plus d'une étude; on remarquera, p. 12, 16, 84, etc., les versions du Symbole de Nicée-Constantinople. J. DE GHELLINCK, S. I.

Index interpolationum quae in Iustiniani Digestis inesse dicuntur. — Editionem a L. Mitteis inchoatam... curaverunt E. Levy, E. Rabel. T. I. Ad libros Digestorum I-XX pertinens. — Supplementum ad libros I-XII pertinens. Weimar, H. Böhlaus, in-4°, 1929. — *T. II. Ad libros XXI-XXXV pertinens*, 1931. — *T. III. Ad libros XXXVI-XL pertinens*, 1935. Prix : 20, 8, 16 et 33 Mk.

Aux yeux de l'historien de l'Église et du théologien qui s'est tant soit peu occupé de l'histoire des doctrines et de l'influence du droit romain sur les institutions ecclésiastiques et canoniques, en Occident comme en Orient, cette liste d'interpolations n'a pas besoin de justifier sa place dans la partie bibliographique de cette revue. La *Concordia*, ou *Decretum*, de Gratien à elle seule contient plus d'une cinquantaine d'emprunts au *Digeste* ou *Pandectes* de Justinien, à peine remis en honneur quarante ans plus tôt. Depuis longtemps, par les constitutions impériales *Deo auctore*, *Omnem* et *Tanta*, des 15 et 16 décembre 530 et 533, on connaissait les règles qui avaient présidé à la composition des *Pandectes*, celle entre autres qui ordonnait de faire disparaître dans le nouveau droit ce qui appartenait à une législation vieillie : cette adaptation à la situation nouvelle, politique, religieuse, sociale, créée au VI^e^ siècle, ou si l'on veut, ce passage du vieux droit romain au droit byzantin ne pouvait donc pas se faire sans l'altération, soit par suppression, soit par addition, d'un certain nombre de textes anciens empruntés aux recueils et aux travaux antérieurs. Une liste de ces emprunts avait été ajoutée par Paul Krueger (1911, p. 932 et suiv.) à sa réédition du *Digeste* de Mommsen. Longtemps, ces variantes d'avec les textes originaux avaient été traitées en bloc de tribonianismes, d' « Emblemata Triboniani », du nom du principal personnage placé par Justinien à la tête de l'entreprise et qui, en trois ans de temps, avait réussi à mener l'œuvre à bonne fin. De nos jours, en divers pays, surtout en Allemagne (Mitteis, Gradenwitz, Lenel, Levy, etc.), en France (Cuq, Girard, Collinet, etc.) et en Italie (Betti, Riccobono, Ferrini, Albertario, etc.), ces interpolations ont provoqué de nouvelles recherches approfondies, et c'est peut-être le domaine dans lequel l'histoire des sources du droit romain a fait le plus de progrès. Nous n'avons pas à examiner ici si, dans la période antérieure à Justinien, car un certain nombre sont antérieures à la rédaction des *Pandectes*, ces transformations du droit romain sont dues davantage à l'influence de la loi, à celle de la pratique ou à celle de la doctrine, comme celle des écoles de Constantinople et de Beyrouth : question actuelle, mais difficile, question délicate aussi, mais que l'on ne

saurait écarter complètement, s'il s'agit de l'influence des idées chrétiennes. Ce qu'il faut relever, c'est l'utilité, même pour cette question d'histoire juridique, de cet immense *Index Interpolationum*. En 1909, il y a bientôt trente ans, la *Zeitschrift der Savigny-Stiftung*, partie romaniste (p. v-xix), lançait son premier appel. Pour ne pas perdre, au bout d'une ou deux générations, tout le résultat des recherches opérées sur ce terrain, il s'agissait de codifier la liste de tous les passages du *Digeste* où l'on avait cru pouvoir établir le fait d'une interpolation. Les résultats de ces recherches, disséminés dans une foule de revues et de recueils, ou occasionnellement glissés dans les notes d'un ouvrage plus général, risquaient d'échapper complètement aux générations suivantes. Signé par la direction de la *Savigny-Stiftung*, le manifeste de 1909 exprimait l'espoir d'aboutir en un certain nombre d'années à établir une liste complète de ces interpolations. Un système de citations méthodiquement établi et brièvement libellé permettait de fournir le maximum de matières dans le minimum de place, et on doit dire que la typographie de l'éditeur, pour qui veut s'aider des renvois bibliographiques mis en tête de chaque volume, *abbreviaturae*, donnent grande clarté à la recherche. L'appui de deux Académies, Berlin et Leipzig, et de la *Notgemeinschaft* allemande, qui s'affirme dès le second volume, confirme l'accueil favorable fait dans les milieux scientifiques à l'entreprise. Le premier volume qui comprenait les vingt premiers livres du *Digeste*, a été suivi, la même année 1929, d'un supplément consacré aux livres I à XII; le tome II (1931) va du livre XI au livre XXXV; à peu près double d'épaisseur, le troisième (1936) s'étend jusqu'au livre L et contient le dossier des renseignements accumulés jusqu'à la fin de 1934. L'appel aux collaborateurs invités à signaler toutes les études mentionnant des interpolations est renouvelé dans la préface de chaque volume et repris dans diverses revues spéciales d'histoire du droit. La liste, qui comprendra aussi les *Institutes* et le *Code*, est toujours appelée à grossir, semble-t-il; mais la mise en œuvre de ces données demande notablement plus d'années que le travail compilatoire de Tribonien. Le mérite des auteurs qui s'y consacrent et surtout de ceux qui dirigent le recueil est en raison directe de la sécheresse du labeur. Ce qui a été dit plus haut met suffisamment en lumière les avantages de cet instrument de travail pour l'histoire du développement du droit et de ses adaptations successives.

Rappelons seulement que, pour le théologien, pas mal de textes demanderont qu'il interroge cet *Index des interpolations*, et cela non seulement pour l'estimation exacte de l'action chrétienne dans ces modifications. Trop de matières sont connexes aux institutions ecclésiastiques et aux constitutions juridiques de Rome et de Byzance, pas toujours au bénéfice de l'Église, pour que le théologien puisse se dispenser de ce contrôle : qu'il suffise de rappeler les rapports de l'Église et de l'État, la place de l'épiscopat, des clercs et des moines, la propriété des églises, le servage, la législation du mariage et la conception byzantine du divorce, dont se ressentent profondément les églises d'Orient, la règlementation des testaments, les funérailles, etc., etc. Souhaitons que l'appel des directeurs de l'œuvre rencontre toujours plus d'écho et que l'*Index*, appelé à devenir indispensable pour l'étude du développement du droit, parvienne ainsi à son maximum de perfection et d'utilité. Simple remarque : pour les sigles des revues pourquoi ne pas adopter un

système uniformisé entre les divers pays ? Ainsi la *Revue historique de droit français et étranger* devient ici RD, tandis qu'ailleurs elle est RHDFE. Au tome II, p. III, ne faudrait-il pas lire *videbantur* comme *indagabant* ?

J. DE GHELLINCK, S. I.

ART CHRÉTIEN

H. Achelis. *Die Katakomben von Neapel.* Lieferungen 4-6. Introduction et texte. 24 planches. XII-98 p. Leipzig, Hiersemann, 1936, 37 × 29 cm. Prix : 120 Mk.

Nous avons déjà présenté aux lecteurs cette publication monumentale et notre premier compte rendu (*N. R. Th.*, 1936, p. 321) portait sur ses trois premiers fascicules. Il nous reste à dire quelques mots des deux derniers fascicules de planches et à nous étendre un peu davantage sur le fascicule de texte.

Parmi les plus anciennes représentations figurant dans les fasc. IV et V, signalons la fameuse fresque de la construction de la tour (l'Église) par des jeunes filles (III^e s.). Cette planche n'est pas colorée; la plupart des autres le sont. Pour se rendre compte de leurs teintes vives, qui rendent autant que possible la réalité, on s'arrêtera aux reproductions suivantes : Pl. 26 : tombeau de Heleusinius (V^e s.); Pl. 25 : tombeau de l'évêque Gaudiosus (VI^e s.); Pl. 35 : Saint Protais (V^e s.); Pl. 51 : Saints Desiderius et Acutius (après 763).

Dans les pages de texte ont été réunis tous les renseignements nécessaires pour nous permettre de comprendre les planches. Il serait difficile de trouver un aperçu plus complet et plus sobre en même temps. Après une préface où M. Achelis rend hommage à ses collaborateurs et surtout au Prof. Enrico Josi, de Rome, il retrace l'histoire ecclésiastique de Naples jusqu'au X^e siècle ; il consacre ensuite une notice à chacune des six catacombes (S. Janvier; S. Sévère; S. Fortunat; S. Maria della Sanita = S. Gaudioso; S. Maria della Vita; S. Ephrem l'ancien = S. Eusèbe) et détermine les évêques qui y furent enterrés. En effet si les catacombes de Naples ont été conservées, elles le doivent aux sépultures des évêques. Il n'y avait pas, comme à Rome, un cimetière réservé aux chefs de la communauté chrétienne. Vient ensuite un paragraphe sur l'histoire de la science des catacombes, à Naples *(Geschichte der Erforschung)*. Les paragraphes IV et V se complètent l'un l'autre : le premier décrit les catacombes; le second explique les planches. Les conclusions générales sur les formes des tombes et les représentations des catacombes sont synthétisées en cinq pages. Enfin trois appendices traitent de l'ancien oratoire de Saint-Janvier, d'une inscription à Priape et de saint Janvier lui-même.

Saint Janvier fut un évêque de Bénévent du IV^e siècle qui se distingua par son orthodoxie et assista au concile de Sardique de 342. « Il se peut qu'ainsi, après la mort de l'empereur Constant (350), il ait eu à souffrir des mesures de Constance et soit devenu confesseur ou martyr » (p. 9). Le quatorzième

évêque de Naples, Jean († 432), découvrit ses restes aux environs de la ville et Janvier devint dès lors le patron de celle-ci.

Le passage que nous venons de transcrire est emprunté au premier paragraphe du texte : *L'histoire ecclésiastique de Naples jusqu'au X^e siècle.* Elle nous est connue par deux sources auxquelles M. Achelis consacra des études approfondies en 1929 et 1930 : la chronique des 47 premiers évêques, composée par trois auteurs dont le plus ancien n'est pas antérieur au IX^e siècle, mais qui a pour base, dans ses deux premières parties, une liste des évêques remontant jusqu'au IV^e siècle. Et le « calendrier de marbre » commencé au VIII^e siècle et consistant en deux tablettes monumentales où se trouvent inscrits, jour par jour, des noms de saints, en majorité byzantins ou honorés dans l'Italie du Sud.

Il est fort étrange que l'histoire ecclésiastique de Naples ne commence pas pour nous avant le IV^e siècle. On ne connaît aucun martyr de la ville même et il ne nous reste que des noms d'évêques, très peu nombreux d'ailleurs, une dizaine, alors que pour la période correspondante Rome en compte trente-sept.

Pour les évêques qui suivent nous sommes surtout au courant des églises qu'ils ont fait construire. Cette activité continue sous la période byzantine (à partir de 536) et malgré les troubles des invasions lombardes et sarrazines.

En dépit de sa dépendance vis-à-vis de Constantinople, Naples entretient des rapports avec Rome. Nous les connaissons surtout pour l'époque de Grégoire le Grand.

Dans la querelle des images, les évêques de Naples se trouvèrent d'abord du côté des empereurs iconoclastes. Mais Paul II (763-768) ayant été consacré par Rome, Naples se montrera fidèle à la papauté.

Vers le même temps, le duc de Naples parvint à se libérer de la tutelle byzantine. Allié aux Francs, il en arrivera à s'imposer à l'Église et Athanase II (876-898) par exemple sera à la fois duc et évêque.

M. Achelis marque très bien l'influence de ces événements politiques et religieux sur l'histoire de l'art. Ainsi Paul II fut forcé de résider deux années dans la catacombe de saint Janvier où furent entreprises diverses constructions. Après le rétablissement des relations avec Rome, cette catacombe devint le point central du nouveau culte des images.

Souhaitons que la publication monumentale de M. Achelis serve désormais de modèle aux travaux du même genre. É. DE MOREAU, S. I.

F. X. Zimmermann. *Die Kirchen Roms.* Munich, Piper, 1935, 25 × 18 cm., 344 p., 282 gravures. Prix : 8,50 Mk.

Quiconque prolonge son séjour à Rome apprend à goûter peu à peu le charme de ses églises. Peut-être au début beaucoup d'entre elles l'avaient-elles déçu. Elles deviennent vivantes, riches de souvenirs religieux, évocatrices de tout un passé artistique et chrétien, dès qu'on commence à les replacer et à les comprendre dans l'histoire même de la ville pontificale : histoire religieuse de ses saints et de ses papes, histoire topographique de ses développements urbains, histoire artistique des influences entre les monuments, entre les œuvres. La vie de Rome à travers les siècles se lit d'abord dans les églises. C'est de ce point de vue que M. F. X. Zimmermann

nous semble avoir conçu son bel album : « *Die Kirchen Roms* », et c'est ce qui en fait le vif intérêt. Éclairées par une introduction préliminaire d'histoire de l'art ecclésiastique à Rome, 282 reproductions d'églises ou de trésors artistiques, se succédant en ordre aussi chronologique que possible, présentent un panorama suggestif des progrès ou des vicissitudes de l'architecture religieuse romaine. Des notices explicatives précises sont ensuite consacrées à chaque gravure (p. 261-339). Une des qualités de la collection est sa richesse : à côté des grandes basiliques, connues de tous, on est heureux d'y retrouver tant d'autres églises, que le souvenir d'un grand saint, d'un ordre religieux, d'un grand artiste, avait rendues chères et où on s'était attardé tel jour avant l'Ave Maria du soir. J. L.

P. Rolland. *Les églises paroissiales de Tournai.* Coll. Ars Belgica, vol. V. Bruxelles, Nouvelle Société d'Édition, 1936, 33 × 26 cm., 34 p., LXXII planches. Prix : 250 frs.

Même abstraction faite de sa magnifique cathédrale, Tournai possède un ensemble d'églises tout à fait remarquables. De plus, à part deux cas de réédification quasi-totale au XVIII^e siècle (Sainte-Marguerite et Saint-Jean) et des remaniements plus ou moins importants survenus à diverses époques, les églises paroissiales de Tournai remontent, dans leur œuvre principale, aux XII^e et XIII^e siècles. M. Rolland les étudie d'abord chronologiquement et géographiquement, c'est-à-dire qu'il recherche leur première fondation et explique la raison de l'emplacement choisi pour les construire. Ensuite il consacre des analyses archéologiques sommaires aux édifices dont il reproduira ensuite des vues de l'intérieur ou de l'extérieur : Saint-Piat, Saint-Quentin, Saint-Jacques, La Madeleine, Sainte-Marguerite, Saint-Brice, Saint-Nicolas et Saint-Jean. Enfin l'introduction se termine par des conclusions archéologiques générales et une bibliographie. Un texte sommaire de nature à faire bien comprendre les illustrations : voilà ce que l'auteur nous donne. Mais que de science et de travail se cachent dans ces quelques pages.
É. DE MOREAU, S. I.

P. Rolland. *De parochiekerken van Doornik.* Coll. Ars Belgica. vol. V. Anvers, De Sikkel, 1936, 33 × 25 cm., 78 p., LXXII planches.

Ce volume contient tout ce qui se trouve dans le précédent : mêmes illustrations, introduction historique et géographique, aperçu archéologique, conclusions archéologiques et texte des planches, mais en traduction flamande. Au professeur Dr. I. Stan. Leurs appartient donc en propre dans ce volume une introduction intitulée : *De parochiekerken van Doornik. Hun plaats in de ontwikkeling der kerkelijke Bouwkunst in de Nederlanden.* Elle compte huit pages. Son caractère est différent de celui des études de M. Rolland. Elle s'attache surtout à comparer le style des églises de Tournai avec celui des églises de Flandre, de France, etc. Elle complète fort bien les autres introductions. É. DE MOREAU, S. I.

J. Wilbaux. *L'origine de l'art occidental par l'âge de la cathédrale de Tournai.* Tournai, Casterman, 1936, 26 × 19 cm., 64 p., 6 planches. Prix : 20 frs.

Les auteurs qui dans les derniers temps se sont occupés de la cathédrale de Tournai, distinguent d'ordinaire :

1) La cathédrale mérovingienne, dont on ne connaît guère que l'existence.

2) La cathédrale carolingienne construite vers 850, avec une crypte sous le chœur. Incendiée en 1060, elle fut de nouveau consacrée en 1070 après reconstruction.

3) Enfin l'église actuelle, commencée en 1110 et dédiée en 1171, mais dont le chœur roman a été remplacé vers 1243-1255 par un chœur gothique.

C'est contre cette chronologie que s'insurge M. Wilbaux. Elle ne lui paraît pas reposer assez sur l'étude même du monument ni sur celle des sources littéraires, abondantes pour Tournai. Elle part plutôt de théories relatives à l'art roman et à l'histoire de l'art en général, deux « farces », dont la première a été inventée par Viollet le Duc.

Il ne veut pas qu'on parle de démolitions et de cathédrales successives, mais de l'évolution d'une même cathédrale.

A la première période, l'œuvre d'Éleuthère (VI^e siècle), un temple d'esprit gréco-romain, « enrobé dans notre transept et ses alentours ». Une belle gravure nous en fournit la reconstitution.

A la deuxième, le « templum venustum », dont nous parle Milon de Saint-Amand (mort en 871). C'est le premier temple, agrandi, dont nous possédons « encore plus que l'ossature originelle du VII^e siècle avec ses trois portails : la Mantille, presque entièrement ...et qui en fait a été la paraphrase de l'*Historia Francorum* relative à Chilpéric et Frédegonde. La Porte du Capitole, défigurée mais suffisamment « parlante » pour nous dire la paraphrase de l'histoire de Clovis par Grégoire de Tours. Le Portail Majeur, actuellement masqué par des éléments de dégagement facile et qui, à notre sens, serait fait du *curriculum vitae* du fondateur de l'Église de Tournai ». Cette cathédrale antique nous est mise sous les yeux dans une seconde planche hors texte.

Troisième période. Restauration des ruines qui permit la dédicace de 1066 et consista essentiellement dans une élévation de l'ancien édifice par le clair-étage de la grande nef.

L'auteur énumère encore trois autres périodes, que nous laissons de côté parce que, de l'avis unanime, il s'agit de l'édifice actuel, depuis 1110.

Voici les dernières lignes de cette brochure : « Comme la Porte Mantille constitue le joyau tournaisien par excellence, rappelant toute la beauté de la forme dérivant de Byzance, qui opère sa transformation chez nous, grâce aux exilés du VI^e siècle en nos abbayes, le transept de la cathédrale de Tournai, où se rencontrent les témoins de l'œuvre d'Éleuthère, est le berceau d'où sortit l'architecture française.

« Tournai, Cité royale, base politique et dynastique, foyer d'où dériva l'art inconnu ou méconnu qui s'appelle l'art mérovingien, chaînon évolutif liant l'art grec à l'art francais; ainsi le postulat qui se dégage des éléments rencontrés dans l'œuvre au moyen du bon guide qui se nomme : l'Architecture ».

Nous ne pensons pas que le travail, d'ailleurs fort érudit, de M. Wilbaux, convertira à ses idées beaucoup de lecteurs au courant.

É. DE MOREAU, S. I.

A. Louis. *L'Église Notre-Dame de Hal (Saint Martin).* Coll. Ars Belgica VI. Bruxelles, Nouv. Société d'Éditions, 1936, 33 × 25 cm., 38 p., 152 gravures avec détails. Prix : 250 frs.

A. Louis. *De Sint Martenskerk te Halle.* Coll. Ars Belgica VI. Anvers, « De Sikkel », 1936, 33 × 25 cm., 90 p., 152 gravures. Prix : 250 frs.

L'Église Saint-Martin de Hal n'est pas seulement la plus ancienne et la plus intéressante des réalisations du gothique brabançon. Elle est ornée de nombreuses statues (surtout les fameux apôtres du chœur, les Vierges des portails, les trois rois mages du portail principal), de toute une série d'écoinçons (par exemple, rencontre des trois morts et des trois vifs), de culs-de-lampe (par exemple, le sommelier et sa femme), de consoles (par exemple, le buisson ardent), de clefs de voûte, par exemple, tête du Christ dans la crypte), qui font d'elle un des plus riches musées de sculpture gothique de notre pays. Au reste d'autres styles encore que le gothique secondaire et flamboyant sont représentés dans cette belle église. Ainsi la renaissance par l'autel de Jean Mone, dans la chapelle de Trazegnies, et le baroque dans la gracieuse sacristie construite par les jésuites au XVIII^e siècle.

Pour nous faire apprécier ces merveilles, l'auteur ne s'est pas contenté des photographies mises à sa disposition. Il en a pris lui-même un bon nombre. C'est le cas pour les détails de la crypte longtemps inaccessible au public, pour beaucoup de motifs ornant les consoles et les culs-de-lampe et pour la plupart des bas reliefs décorant les écoinçons des chapelles du chœur.

Après un court aperçu historique, M. L. étudie l'architecture, la sculpture et le mobilier de l'édifice. La bibliographie nous a paru fort complète.

Ce texte, ainsi que les notices explicatives des planches se trouvent traduits en flamand dans le deuxième volume annoncé ci-dessus. Il ne diffère de l'autre que par une introduction due à la plume de M. Leurs —, et consacrée uniquement à l'architecture. A la suite de MM. Thibaut de Mézières et Lemaire, M. Leurs donne aux étages inférieurs de la tour la priorité sur toutes les autres parties de la construction. Elle daterait de la première moitié du XIV^e siècle. M. Leurs n'admet pas, suivant les théories ordinaires, l'influence du gothique francais du XIV^e siècle sur le chœur, construit entre 1400 et 1409.

É. DE MOREAU, S. I.

I. S. Leurs. *Geschiedenis van de vlaamsche kunst. Fasc. 1-5.* Anvers, De Sikkel, 1936, 28 × 22 cm., 48 p., nombreuses gravures. Prix : 15 frs, chaque fascicule.

Nous avons reçu jusqu'ici les cinq premiers fascicules de cette histoire monumentale de l'art flamand. La partie architecturale, qui est de loin la plus longue, est composée par le Dr Leurs, avec la collaboration, pour l'architecture préromane, du chanoine Lemaire. Le chanoine Maere a été chargé de la peinture, de la sculpture et des arts industriels jusque 1400. A ces trois auteurs est donc due toute la première partie intitulée : *Aanvang*, et comprenant environ quatorze siècles. Dans la seconde : *De eerste bloeiperiode*, M. Jacques Lavalleye nous présente la peinture flamande jusque 1480; M. Lyna, la miniature flamande des XV^e et XVI^e siècles; enfin M. Roggen con-

sacre les dernières pages du fascicule V à la sculpture de la fin du XIV^e siècle et du XV^e. Ce chapitre est sans doute loin d'être fini. M. Roggen commence à nous y parler de l'artiste qu'il connaît si bien : Klaus Sluter.

Comme l'avouent les auteurs, notamment M. le chanoine Maere, pendant les quatorze premiers siècles il n'y a pas d'art flamand original. Les centres du développement artistique se trouvent plutôt alors dans les régions wallonnes à savoir à Tournai, pour la vallée de l'Escaut, et à Liége, pour la vallée de la Meuse. Cela n'empêche qu'on puisse très bien étudier les monuments de l'architecture préromans, romans et gothiques, antérieurement au gothique brabançon, ainsi que les vestiges malheureusement fort rares de la sculpture et de la peinture dans les parties flamandes de la Belgique, avant 1400.

Cette histoire de l'art sera sans doute très bien accueillie. L'exposé en est tout à fait scientifique et sobre, quoique très précis. Chaque chapitre est accompagné d'une bibliographie. L'impression est soignée et les gravures sont nombreuses.

M. Leurs, après avoir étudié les caractères des principaux édifices pour une période, trace ensuite de celle-ci un aperçu topographique qui complète fort bien le premier.

C'est à un jeune savant déjà bien connu, M. J. Lavalleye, qu'a été réservé le chapitre le plus attachant de cette histoire des premiers siècles de l'art flamand, à savoir celui de la peinture des primitifs flamands. Il y étudie avec beaucoup de finesse l'œuvre et l'évolution artistique de Jean Van Eyck, de Rogier Van der Weyden, de Dirk Bouts, de Hugo Van der Goes, auxquels il joint naturellement l'artiste qu'il a tant contribué à nous faire mieux connaître : Joost van Wassenhove (Juste de Gand). Les problèmes, qui ont fait couler tant d'encre, d'Hubert van Eyck et de Rogier Van der Weyden-Campin-Le maître de Flémalle, sont étudiés de près et avec beaucoup de critique.

Nous félicitons chaleureusement M. Leurs d'avoir conçu le projet dont ces cinq fascicules nous montrent déjà une bonne partie de la réalisation et d'avoir groupé autour de lui des collaborateurs d'une compétence indiscutable.

É. DE MOREAU, S. J.

PHILOSOPHIE

A. Koyré — Ch. Puech — A. Spaier. *Recherches Philosophiques. V. 1935-1936.* Paris, Boivin, 1936, 25 × 17 cm., 548 p. Prix : 70 frs.

Voici le sommaire de ce V^e volume des R. Ph. :

I. Méditations sur le temps : 1. *Le problème du temps :* R. Poirier. Temps spirituel et temps matériel. — N. Khersonsky. La notion du temps. — R. Ruyer. Le sens du temps. 2. *Le temps et la vie :* E. Minkowski. Le problème du temps vécu. — P. Klossowsky. Temps et agressivité. — E. Straus. Le mouvement vécu. 3. *Le verbe et le temps :* B. Grœthuysen. De quelques aspects du temps. — E. Pichon. Temps et idiome. 4. *Le mythe et l'histoire :* G. Dumézil. Temps et mythes. — R. Caillois. Le mythe et l'homme. — H. Lévy-Bruhl. Le fait historique.

II. *De l'être et du savoir :* A. Reymond. Vérité, évidence et certitude. —

H. J. Jordan. Esprit et matière. — X. Zubiri. Autour du problème de Dieu.

III. *De l'existence et de l'être :* J. Nogué. Présence et absence. — G. Bataille. Le labyrinthe. — E. Lévinas. De l'évasion. — K. Löwith. La conciliation hégélienne.

IV. *Comptes rendus et revues générales* : Philosophie générale, Phénoménologie, Psychologie et esthétique, Linguistique, Logique et épistémologie, Sciences sociales, Histoire de la philosophie, Varia et notules.

Les lecteurs de la N. R. Th. savent déjà que les R. Ph. ne sont pas une revue de vulgarisation, mais un organe de recherches, en même temps qu'un instrument de travail destiné à renseigner sur l'état des différentes questions philosophiques examinées. Signalons dans ce numéro la part notable faite aux ouvrages de philosophie scolastique parmi les travaux recensés.

E. Brisbois, s. i.

Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aquin. et religionis catholicae. Anno 1935. Turin, Marietti, 1936, 24 × 17 cm., 236 p. Prix : 10 lires.

Le tome II de la nouvelle série des *Acta* (voir cette revue, 1936, t. LXIII, p. 521) contient une série d'études, presque toutes en latin, d'un intérêt et d'une importance qui n'échappera à personne. La plupart ont pour objet les questions vitales de la philosophie catholique : Dieu, l'âme, la liberté, la connaissance (p. 80-119), sous des formes diverses. Quelques-unes sont consacrées à l'exégèse de textes de saint Thomas, comme celles relatives au *Verbum mentis* (p. 70), à la définition (p. 193), à la cause instrumentale (p. 176), à la notion d'*eminenter in Deo* (p. 162), celle-ci suivie d'une discussion intéressante. D'autres articles ont une note plus polémique, comme celui consacré à la critique des idées de M. Blondel (p. 64), ou à l'examen de la philosophie de F. Orestano (p. 140); celui-ci se rattache aux discussion du dixième Congrès de la *Società filosofica italiana*, qui avait comme thème central le réalisme. Cette brève énumération montre l'utilité de ce volume pour les études philosophiques et théologiques. J. de Ghellinck, s. i.

P. Foulquié. *Précis de philosophie à l'usage des candidats au Baccalauréat.* 2 vols, Paris, Librairie l'École, 1936, 22 × 17 cm., 214 et 366 p.

Ce précis, comme son titre l'indique, n'est pas un traité aux développements abondants et fouillés : c'est un résumé, plutôt schématique, mais indiquant cependant, d'une manière à la fois brève et claire, tout ce qu'un élève doit et même peut attendre d'un manuel sur les différentes questions exposées. Car le but de l'auteur est surtout pratique; et il l'a réalisé avec un sens didactique vraiment remarquable : au premier coup d'œil, peut-on dire, on se rend compte du contenu de chaque page, tant le P. F. a su utiliser avec habileté toutes les ressources de la typographie. Chaque chapitre comporte, en notes, des indications de lectures, de sujets de dissertations, d'applications pratiques, et une abondante bibliographie.

Beaucoup de manuels français de philosophie, tous remarquables à divers points de vue, ont paru durant ces dernières années. Ce qui signale celui-ci, nous semble-t-il, c'est sa parfaite adaptation à la préparation d'un examen et nous croyons que c'est ce qui assurera son succès. E. Brisbois, s. i.

R. Verneaux. *Les sources cartésiennes et kantiennes de l'idéalisme français.* Coll. Bibliothèque des Archives de philosophie. Paris, Beauchesne, 1936, 23 × 14 cm., 528 p.

Pour Descartes, la métaphysique, comme la mathématique, est une construction de l'esprit, qui cherche *ensuite* à se rattacher au réel existant. Pour Kant, la métaphysique est ou bien une connaissance symbolique d'objets que l'esprit ne peut atteindre suivant ce qu'ils sont, ou bien l'ensemble des conditions a priori de notre connaissance des objets d'expérience. Ces conceptions de la métaphysique, dit M. V., se réfèrent implicitement à des présupposés dogmatiques, en l'espèce à une conception métaphysique de la connaissance qui pose déjà le divorce contre les choses et la pensée. Pour Descartes et pour Kant, la connaissance est essentiellement la conscience, la conscience de soi. L'objet propre de la connaissance, c'est donc l'esprit lui-même et son activité; et la réalité en dehors de l'esprit n'est pas de soi intelligible et accessible à la pensée, elle lui est hétérogène. Telle est au fond l'origine de toutes les formes de l'idéalisme, qui fait de l'esprit seul le principe de toute intelligibilité. Telle est aussi l'origine des conclusions idéalistes de la critique de la connaissance : car, bien que l'idéalisme dérive historiquement de la critique, ce n'est pas la critique cependant qui est responsable de l'idéalisme, mais les présupposés dogmatiques avec lesquels elle est abordée par Descartes et par Kant.

Tout autre est la position aristotélicienne. Pour Aristote la métaphysique est la science de l'être en tant qu'être. L'intelligence, ayant comme objet propre l'être, atteint immédiatement tout objet comme être, comme rentrant dans l'idée générale d'être : tout objet connu est de l'être, et le rôle de la métaphysique est de rattacher son mode d'être aux conditions générales de l'être, pour déterminer ainsi sa structure ontologique. Et par cette subsomption des formes particulières d'être à l'idée d'être, celle-ci s'enrichit de déterminations immanentes, en même temps qu'elle donne aux formes particulières d'être leur intelligibilité. Ainsi, selon Aristote, la métaphysique se constitue comme science de l'être en tant qu'être.

Ni Descartes ni Kant n'ont jamais démontré qu'une telle science fût en elle-même impossible; et s'ils l'ont rejetée, c'est parce qu'ils avaient décidé déjà préalablement que toute science, comme tout objet de science, ne pouvait être que du type mathématique et physique, et que les entités scolastiques n'étaient que des fictions dogmatiques. Mais une telle attitude est elle-même dogmatique. Et dès lors, c'est dogmatiquement qu'ils ont refusé d'admettre la métaphysique, au même titre que la mathématique et la physique, aux bénéfices d'une critique, qui déterminerait, en même temps que ses prétentions, les conditions qu'elle implique logiquement, et aussi la valeur des jugements qu'elle porte.

Ces conditions se ramènent à une communauté de nature entre l'esprit et les choses : les idées sont dans les choses, et leur donnent leur forme, c'est-à-dire leur structure ontologique et leur unité interne; et l'esprit est essentiellement la capacité de s'assimiler aux choses suivant leur forme. Ces conditions définissent précisément la possibilité d'une intuition de l'être : non pas sans doute une intuition au sens kantien, qui ne peut être que créatrice de l'objet intuitionné, et implique le postulat de l'esprit activité pure; mais

une présence immédiate de l'objet à l'esprit, qui ne le saisit cependant que d'une manière abstraite, et non pas suivant les conditions concrètes de sa structure ontologique : car rien n'exige qu'une intuition soit nécessairement concrète, comme le veut Kant. L'esprit, en atteignant ainsi l'objet en tant qu'être, le saisit suivant ses conditions nécessaires, qui constituent son intelligibilité, à condition, bien entendu, de ne pas prendre pour accordée, comme le veut Kant, l'équivalence des termes de connaissance nécessaire et de connaissance *a priori* : car pourquoi ne pourrait-il pas y avoir du nécessaire dans l'objet, même si celui-ci n'existe que d'une manière contingente ?

Ainsi une analyse régressive de la connaissance conduit logiquement Aristote à une dualité de principes ou de fonctions au sein d'un même acte de connaissance intellectuelle; elle révèle de la passivité jusque dans l'esprit, en même temps que de l'activité. Une régression analogue conduit Kant à une unique fonction, la conscience pure, qui est une activité synthétique n'admettant en soi aucune dose de passivité, mais dont l'unité se réfracte, si l'on peut dire, en diverses lois d'unité qui sont les catégories (p. 472). Pour Aristote donc, la pensée atteint l'objet en lui-même, qui devient principe de son acte; tandis que pour Kant la pensée n'atteignant qu'elle-même ou son acte, a besoin, pour devenir objective (au sens kantien), de fonctions objectivantes qui ne peuvent être que subjectives; et, dans ces conditions, sera donc réel l'être affirmé conformément aux lois immanentes de la pensée, Telle est l'essence de l'idéalisme (p. 506).

Telle est la thèse développée par M. V. dans cet important ouvrage, qui, comme il le note lui-même au début de son avant-propos, n'est pas un travail historique mais doctrinal. Cette thèse marque certainement une réaction aussi pénétrante que vigoureuse contre tout germe d'idéalisme. Elle bouscule plus d'une position que d'aucuns croyaient peut-être traditionnelles et même thomistes. Elle n'est peut-être pas entièrement nouvelle, d'une certaine manière, car bien des philosophes scolastiques ont cherché, dans les présupposés de la critique telle que l'a instituée Kant et les implications de son point de départ, le principe de ses conclusions idéalistes. Mais aucun, croyons-nous, n'a mené cette enquête avec autant de pénétration, avec une connaissance aussi avertie des positions idéalistes, avec une préoccupation aussi minutieuse et aussi constante de ne rien laisser échapper et passer sans contrôle, avec un tel souci aussi de sauvegarder tout ce qu'il y a de légitime dans l'entreprise critique.

M. V. s'est efforcé de rendre à l'objet tout ce que l'idéalisme avait attribué à l'esprit. Selon lui, l'intelligence n'a pas de structure propre, déterminable *a priori* : mais que signifie alors cet *habitus naturalis primorum principiorum*, qui selon saint Thomas joue un rôle si important dans l'élaboration de la connaissance ? M. V. refuse à l'esprit toute capacité constructrice *a priori* : la métaphysique n'est pas une construction de l'esprit comme la mathématique, elle est dépendante des objets connus, de l'expérience; il est bien difficile de nier cependant que la métaphysique ne soit une construction qui, à plus d'un point de vue, s'apparente aux mathématiques. Enfin comment M. V. échappe-t-il au reproche d'ontologisme s'il admet l'intuition directe de l'être, même sous la forme très mitigée qu'il propose ? E. Brisbois, s. i.

M. Sparks, O. P. *De divisione causae exemplaris apud S. Thomam.* River forest, Dominican House of studies, 1936, 22 × 15 cm., 64 p. Prix : 1 doll.

Le Père S. ne nous livre ici que la moitié de sa thèse : outre la division de la cause exemplaire, celle-ci étudie, en effet, la place de cette cause parmi les autres. C'est un exposé méthodique que l'auteur nous met sous les yeux : fidèle à la tradition dominicaine fondant tout le système thomiste sur l'analogie de l'être, il donne une très grande importance à la cause exemplaire. — On sait que Dubois, lui, basait toute la doctrine de saint Thomas sur cette cause (De exemplarismo divino. Rome, 1898-99, p. 80). — Le sens historique de l'auteur se révèle très averti (voir surtout Introduction, pp. 1-14). Les différences entre les expressions du saint Docteur sont fidèlement relevées, et on s'est efforcé en s'aidant des passages où saint Thomas présente sa doctrine d'une manière claire et certaine de résoudre toutes les contradictions que l'on a pu rencontrer. Excellente méthode, mais qu'il faudrait, croyons-nous, compléter par cette considération que tout homme a une pensée qui évolue, se transforme et n'est jamais entièrement fixée, surtout au début, dans de rigides formules. H. Bruders, s. 1.

St. von Skibniewski. *Reflexion-Implikation. Eine psychologisch-naturtheologische Untersuchung.* Lwow, Lemberg, 1936, 24 × 16 cm., 360 p. Prix : 8 Mk.

S., bien connu déjà par son livre « *Kausalität* » (1930) dirigé contre « *Das Causalproblem* » du Dr Hessen (1928), nous donne, dans son nouvel ouvrage, la discussion d'une pensée subtile : comment, de notre manière de penser qui est nécessairement réflexive, pouvons-nous inférer l'existence d'un intellect divin dont toute réflexion demeure exclue. De ce problème qu'il pose, l'auteur suit l'évolution dans l'histoire de l'antiquité chrétienne, depuis les apologistes grecs et latins jusqu'à saint Augustin (pp. 269-280), puis montre la question reprise par saint Bonaventure et saint Thomas. Style et manière rappellent Przywara, s. 1. Partout on sent un caractère bouillant, instinctif, qui se bride difficilement et ne parvient pas à des profondeurs qui imposent la sérénité et le repos. Partout aussi où il est question des Pères de l'Église, S. fait preuve de pénétration d'esprit et de sagacité (cfr pp. 348-351 : la Trinité). Le texte polonais de cet excellent ouvrage se trouve dans les Collectanea Theologica Leopoliensia, 1934 fascicule 4.

H. Bruders, s. 1.

E. Baudin. *Cours de philosophie. Morale.* Paris, de Gigord, 1936, 24 × 14 cm., 552 p. Prix : 25 frs.

Ce cours de morale est le digne pendant du cours de psychologie publié par M. B. en 1917. On y retrouve les mêmes qualités de fond et d'exposition qui ont fait le succès continu de son aîné.

L'auteur traite d'abord des fondements de la morale, en commençant par la conscience; d'où il déduit l'essence et les normes du bien. Il examine ensuite les notions de vertu, droit, devoir, et les conditions de la moralité

subjective. La seconde partie de l'ouvrage est consacrée a la morale spéciale : l'auteur s'est attaché spécialement à l'exposé de la morale sociale, dont les aspects économique et politique sont traités avec des développements appropriés à l'importance actuelle de ces questions.

La conception que M. B. se fait de la morale se rattache à la grande tradition thomiste : c'est une morale de la perfection, centrée sur la valeur morale de la personne humaine.

Le mode d'exposition est à la fois historique et doctrinal, c'est-à-dire que l'exposé de la doctrine est surtout fait en fonction des conceptions critiquées : méthode délicate, sans doute, mais que M. B. sait manier avec beaucoup de finesse et de nuance, et un souci constant d'objectivité; peut-être cependant l'expose-t-elle à un certain dogmatisme dans ses conclusions positives. Il nous paraît aussi que son exposé et sa critique de la morale kantienne ne rencontrent pas toujours la vraie pensée de Kant : la conception kantienne de la raison pratique est très différente de la conception scolastique (p. 59-60); de même la notion d'autonomie telle que la comprenait Kant ne correspond guère à ce que M. B. critique à ce propos (p. 85, 212-14).

Ces légers griefs n'enlèvent d'ailleurs rien aux qualités qui font le principal mérite de ce cours de morale, auquel nous souhaitons le succès qu'ont connu les précédents ouvrages de M. B. E. BRISBOIS, S. I.

***U. Fiorentino.** *Essai sur le mariage*, Paris, Aubier, 1936, 19 × 12 cm., 218 p. **Prix : 15 frs.**

Essai d'application d'une philosophie absolument idéaliste au mariage et même à toute forme de relations d'ordre moral entre l'homme et la femme, ce livre aboutit à une apologie d'une parfaite et totale chasteté. La raison en est que la chasteté parfaite est la seule attitude dans laquelle l'homme, dépassant tous les caractères individuels et contingents des autres hommes, ne voit plus en eux que la dignité de l'esprit. Les aimant dès lors tous d'un même amour purement spirituel, il arrive ainsi au plus haut degré de la moralité. Si les hommes parviennent à ce degré de perfection, la disparition de l'espèce humaine ne serait pas un mal, puisque elle eût atteint sa fin.

La nature n'ayant aucune réalité en dehors du sujet qui la pense, il n'existe point de lois morales absolues basées sur la nature. Aussi l'auteur dénie-t-il une valeur philosophique quelconque aux doctrines qui cherchent à fonder les lois morales du mariage sur la nature de l'homme, sa fin, la finalité de la faculté sexuelle. Un dogme révélé est encore moins possible et il ne peut, non plus, avoir aucune valeur absolue pour la moralité de nos actes.

La plus grande partie de ce livre est consacrée à établir, d'après de pareils principes, le concept même du mariage et le problème philosophique qu'il pose. Trop dur pour être parcouru en diagonale, ses répétitions en rendent la lecture suivie à peu près impossible. Notre résumé suffit à montrer que, malgré son élévation de pensée, il est en contradiction absolue, dans ses principes, avec la philosophie thomiste et la doctrine révélée.

J. CREUSEN, S. I.

G. Ripert. *La règle morale dans les obligations civiles.* Troisième édition, Paris, Librairie générale de Droit et de Jurisprudence, 1936, 23 × 14 cm., 457 p.

Le nom de M. Ripert et le succès de cet ouvrage sont à eux seuls une garantie sérieuse de la valeur de ce livre. Comme le titre l'indique, il s'agit d'une étude à la fois juridique et morale. Dans une introduction fort remarquée, M. Ripert s'attache à définir l'influence de la règle morale sur le rapport juridique.

Ces premières pages sont remarquables par la clarté de leur exposé et aussi par l'esprit profondément chrétien qui les anime. Sans doute, nous n'aurons pas la naïveté de croire que ces réflexions de l'éminent professeur dirimeront les controverses qui divisent les juristes, mais nous avons déjà pu constater l'influence profonde qu'elles exercent même sur des savants ne partageant pas les convictions de l'auteur. Les moralistes de leur côté tireront un profit incontestable à méditer cette dissertation sur les rapports du droit et de la morale. Passant ensuite aux applications ,M. Ripert s'attache à un domaine relativement peu exploré : les obligations en droit civil. Là encore l'auteur fait preuve d'une érudition impressionnante jointe à une grande sûreté de jugement : contrat et morale, abus du droit, obligations naturelles et domaine de la conscience etc. Peut-être ne souscririons-nous pas à toutes les conclusions de M. Ripert, notamment en ce qui concerne l'aspect social de nos actes mais nous devrons en tout cas rendre hommage à l'esprit de pénétration qui le distingue d'ailleurs dans ses multiples travaux antérieurs.

Enfin par sa bibliographie et les nombreuses notes jurisprudentielles qui l'accompagnent, cet ouvrage de l'éminent professeur à la Faculté de Paris doit avoir une place de choix dans la bibliothèque des juristes et des moralistes.

P. DE SOIGNIE, S. I.

J. Maritain. *Humanisme intégral.* Paris, Édit. Montaigne, 1936, 19 × 12 cm., 334 p., Prix : 20 frs.

Tout le monde accordera que l'humanisme tend à rendre l'homme « plus vraiment humain ». Mais sera-ce en le concentrant en lui-même, ou en le dilatant à la mesure de valeurs qui le dépassent et jusqu'à Dieu même? C'est de cette seconde manière que l'humanisme a été compris par le Moyen Age. Mais avec la Renaissance, il est devenu anthropocentrique, affranchissant l'homme de Dieu, jusqu'à aboutir à l'athéisme radical et au matérialisme total, qui caractérisent l'humanisme soviétique. Celui-ci n'a été rendu possible que par l'humanisme bourgeois issu de la Renaissance, qui avait séparé la culture de la vie religieuse, reléguant celle-ci dans un domaine à part, et livrant à leur anarchisme foncier les énergies individuelles, que ne tempérait plus l'amour mais de pures fictions juridiques. Ainsi la religion est apparue comme se désintéressant de l'ordre temporel et terrestre. C'est d'un ressentiment contre une telle indifférence de la religion vis-à-vis de la cause matérielle de la perfection humaine qu'est née la réaction communiste, et ainsi s'explique son caractère antireligieux.

Le nouvel humanisme sera caractérisé par l'élimination de l'humanisme petit-bourgeois, rationaliste et puritain : réaction déjà amorcée par la révolution communiste, mais qui ne s'achèvera que par la réhabilitation du monde et de l'homme en Dieu. Cette réhabilitation ne se réalisera pas par le rétablissement de l'ordre chrétien médiéval, mais suivant un idéal chrétien nouveau, caractérisé par une structure pluraliste de la cité, à la fois perso-

naliste et communautaire, dans lequel les valeurs temporelles, tout en gardant leur autonomie relative, retrouveront cependant leur rôle de cause matérielle de la perfection humaine.

Telles sont, dans leurs grandes lignes, les idées développées dans le présent ouvrage, que sa densité et sa richesse d'aperçus ne permet vraiment pas de résumer; elles suffisent déjà à en montrer le très grand intérêt. C'est toute une philosophie de l'histoire qui y est proposée, d'une manière malheureusement un peu trop rapide par endroits pour qu'on puisse toujours lui donner la pleine adhésion qu'on souhaiterait. E. BRISBOIS, S. I.

M. Scheler. *Le sens de la souffrance.* Coll. Philosophie de l'esprit. Paris, Aubier, 1936, 19 × 12 cm., X-184 p. Prix : 12 fr.

L'auteur de ces trois essais, dont le premier a donné son titre au présent ouvrage, est un des philosophes les plus connus et les plus originaux, qui aient marqué le renouveau de la philosophie allemande depuis le début de ce siècle. Bien qu'il s'apparente plutôt aux phénoménologues, Max Scheler ne se classe en réalité en aucune école : comme le note l'avant-propos des éditeurs de ce volume, c'est à Pascal et aux moralistes français qu'il faudrait le comparer; il possède ce sentiment singulièrement aigu de l'intimité de notre être psychologique, qui nous fait pénétrer jusqu'aux couches les plus profondes de notre moi, et qui rend sensible au lecteur le problème de sa destinée d'une manière beaucoup plus directe et beaucoup plus sûre que tous les systèmes du monde et toutes les entreprises dialectiques.

Ces trois essais, si nuancés, ne peuvent guère être résumés dans un bref compte rendu : tout au plus peut-on indiquer l'idée générale de chacun d'eux. Le premier, *Le sens de la souffrance*, développe cette idée que la souffrance est toujours liée au sacrifice, qu'elle est le sacrifice de la partie pour le tout, de ce qui a une valeur inférieure à ce qui a une valeur supérieure. Le second, *Repentir et renaissance*, montre que le repentir n'est pas, comme on l'a prétendu, un geste vain, portant sur un passé que rien ne peut plus changer; mais que ce passé, en tant que conditionnant le présent et l'avenir, peut encore être réformé et même aboli. Dans le troisième, *Amour et connaissance*, Scheler refuse de subordonner l'amour à la connaissance; l'amour, dit-il, est principe de connaissance, non pas sans doute de celle qui nous révèle les objets, mais de celle qui nous découvre les valeurs.

Les lecteurs français qui ne peuvent aborder l'œuvre de Scheler dans son texte original seront certainement reconnaissants aux éditeurs de ces trois essais de leur en avoir donné une traduction, qui, si elle est un peu lourde parfois, leur permet cependant de se rendre compte de la richesse de pensée qu'ils contiennent. E. BRISBOIS, S. I.

A. M. Pirotta, O. P. *Summa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae. Vol. II. Philosophia naturalis generalis et specialis.* Turin, Marietti, 1936, 22 × 15 cm., XXXIII-820 p. Prix : 35 lires.

Nous distinguerons, dans ce manuel, deux aspects : d'abord, l'exposé de la philosophie naturelle scolastique, selon la tradition la plus orthodoxe de l'école thomiste : à cet égard, nous ne pourrions équitablement reprocher à l'auteur d'un manuel scolaire, de ne pas trancher beaucoup sur une série

de prédécesseurs, qui se sont acquittés de la même tâche didactique honorablement, avec clarté et intelligence. — Puis, l'adaptation de la philosophie naturelle scolastique aux problèmes fondamentaux de la science d'aujourd'hui : qu'on nous permette de formuler, à ce point de vue, une réserve générale qui atteint moins la personnalité de l'auteur que le genre même de son entreprise.

La physique, la biologie, la psychologie procèdent chacune par une méthode qui leur est propre; comme ces branches sont en connexion intime avec la philosophie, on comprend que l'enseignement de la cosmologie et celui de la psychologie ne soient d'ordinaire confiés qu'à des professeurs différents, spécialisés et possédant à fond les méthodes nécessitées par leur branche respective. Aussi à priori toute somme de philosophie excitera-t-elle la défiance. A l'égard du présent volume, une telle défiance se trouve justifiée : on sent trop le manque de pratique personnelle des méthodes scientifiques modernes. Certes, il faut rendre hommage au R. P. P., et ne point méconnaître la somme de travail qu'a dû lui coûter une information consciencieuse, mais il faut avouer aussi que son livre n'est pas à même de répondre aux exigences légitimes de l'heure actuelle. Cet ouvrage montre une fois de plus l'impossibilité dans laquelle on se trouve de composer aujourd'hui une somme philosophique qui soit à la hauteur du mouvement scientifique, et cette expérience aurait été d'un grand fruit, si, dorénavant, les dizaines de manuels qui paraissent chaque année y trouvaient dénoncée une fois pour toutes la véritable raison de leur insuffisance.

Le problème physique et biologique soulevé par Mitterer (Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoff-Physik; Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des h. Thomas und dem der Gegenwart) est ignoré par l'auteur. En paléontologie (p. 417 note 2) un texte anglais est cité, mais interprété tout à fait contrairement à son sens. Quant à la question de la multitude infinie, on y voit les divers auteurs rangés pour ou contre, trop sommairement peut-être, suivant le bon gré du R. P. P. (p. 184 n. 284, 1 & 2 sententia).

Tous ces écueils et d'autres encore que l'auteur n'a pas su éviter se trouvent méthodiquement signalés dans l'article de B. Jansen (Naturphilosophie und Naturwissenschaften, Philosophisches Jahrbuch, 1932, pp. 261-289).

H. Bruders, s. i.

É. **Fiszer**. *Unité et intelligibilité*. Paris, Vrin, 1936, 23 × 14 cm., 286 p.

L'unité est-elle condition d'intelligibilité ? C'est une thèse admise par la plupart des philosophes, idéalistes aussi bien que réalistes. D'après l'auteur, cette thèse est contredite par la science actuelle. Le développement de la physique atomique et la connaissance plus approfondie de la structure intime du réel qui s'ensuivit, ont contraint les physiciens à renoncer au déterminisme rigoureux des phénomènes, et à ériger à sa place le principe d'indétermination ou d'incertitude. Par là, la philosophie unitaire de l'être est condamnée sans retour, tandis que la philosophie unitaire de la connaissance cherche à expliquer cette crise du déterminisme. Mais les explications données

ne sont qu'un aveu de l'échec de la philosophie unitaire. La vraie cause de la crise n'est pas l'inintelligibilité définitive ou provisoire du réel, c'est cette fausse notion d'intelligibilité. En réalité, rendre intelligible signifie rendre conforme aux principes essentiels de la pensée, qui sont le principe d'identité, de contradiction et du tiers exclu.

Telles sont les idées développées par l'auteur. Nous croyons imprudent d'appuyer une thèse philosophique sur un état particulier de la science. D'autre part, il y aurait peut-être lieu de distinguer entre intelligibilité positive et négative. Par exemple, le réel doit se conformer au principe de contradiction, sous peine d'être *inintelligible;* cela ne veut pas dire que cette conformité suffira à le rendre positivement intelligible. Une science, édifiée suivant les idées de l'auteur, ne pourrait guère être que descriptive.

A. Grégoire, s. i.

G. **Bachelard**. *La dialectique de la durée.* Coll. : Bibliothèque de la Revue des Cours et Conférences. Paris, Boivin, 1936, 19 × 15 cm., 170 p. Prix : 15 fr.

L'auteur prend soin de nous avertir que son étude s'offre comme une propédeutique à une philosophie du repos. L'avertissement n'est pas inutile; non prévenu, le lecteur n'aurait peut-être vu dans ces huit chapitres qu'une suite de réflexions, suggérées par la lecture de divers ouvrages; il en aurait difficilement découvert l'unité réelle et profonde. Il s'agit, nous semble-t-il, de la possibilité, pour la personne humaine, de se libérer de certaines liaisons temporelles, de certains automatismes, qui sont une entrave à la liberté; de leur substituer une organisation de la vie spirituelle qui soit source de vraie joie. C'est donc un problème proprement philosophique qu'étudie M. Bachelard; il ne faut pas chercher, dans son livre, des recettes, des conseils, dont la pratique conduirait au résultat envisagé. Suivant l'auteur, la continuité psychique est non pas une donnée, comme le voulait M. Bergson, mais une œuvre. Il s'efforce, en conséquence, de montrer comment se construit une durée, comment se fondent les permanences de l'être au niveau de ses divers attributs. Livre éminemment suggestif, comme tous ceux de M. Bachelard, et de plus, bienfaisant.

A. Grégoire, s. i.

A. **Mitterer**. *Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoff-Physik.* Coll. Wandel des Weltbildes von Thomas auf heute. Bd 1. Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1935, 23 × 16 cm., 160 p. Prix : 4,20 Mk.

La lutte qui se poursuit entre la vieille théorie de la matière et de la forme et les théories physiques actuelles, est présentée d'une manière vraiment dramatique. On voit l'hylémorphisme, abandonné de tous les savants, chassé de la physico-chimie, chercher un refuge dans d'autres sciences, sans d'ailleurs s'en trouver mieux. Son objet lui-même se dérobe devant elle. De fait, de deux théories, qui prétendent expliquer les mêmes phénomènes, celle là s'impose qui répond le mieux à la raison d'être de toute théorie. La conclusion est claire : « L'hylémorphisme de saint Thomas est mort! »... A moins,

peut-être, que l'hylémorphisme de saint Thomas ne soit autre chose que ce que pense M. Mitterer. A. Grégoire, s. i.

A. Mitterer. *Wesensartwandel und Artensystem der physikalischen Körperwelt.* Id. Bd. II. 228 p.

Dans le second volume, la même méthode est appliquée, avec les mêmes résultats naturellement, à un problème plus spécial : celui des changements dans le monde des corps. Il nous semble que l'auteur déploie des efforts bien considérables pour enfoncer une porte ouverte.

A. Gregoire, s. i.

**Algemeen nederlandsch Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie*, 1935-1936, Assen, Van Gorcum, 24 × 16 cm. 300 p. Prix : 7,50 fl.

Il y a quelques années on s'était assez généralement mis à douter de la possibilité d'une revue sérieuse de philosophie, en langue néerlandaise. N'aurait-elle pas une existence précaire en présence des grandes revues allemandes, anglaises et françaises, fort connues dans le pays ? Pour répondre à cette question, on n'avait qu'à examiner si, oui où non, elle répondait à un véritable besoin. Or la vie philosophique en Hollande s'étant fort diversifiée, il lui manquait un organe d'union. La revue que nous analysons ici cherche à combler cette lacune et tire de là son caractère propre. Elle est le porte-voix d'un grand nombre de sociétés de philosophie et de psychologie et se fait l'écho de leur activité en publiant les principales conférences qu'elles organisent. C'est ainsi qu'elle nous présente 3 études de G. Van der Leeuw, F. Roels et H. J. Westerman Holstijn sur la philosophie religieuse, à laquelle fut consacrée la 2e journée de Psychologie (1935). Outre ce but d'union, la revue se propose un but d'information et s'efforce de suivre les tendances et les courants de la pensée contemporaine. A ce point de vue les études se rapportant à la philosophie du langage sont particulièrement abondantes. Celles de G. Mannoury et de M. J. Langeveld ne manquent pas d'intérêt. Mentionnons encore des articles d'actualité sur P. Valéry et Ortega y Gasset. On le voit donc cette revue intéressera tous ceux qui désirent se mettre au courant des mouvements philosophiques en Hollande.

E. Vandenbussche, s. i.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Pédagogie.

Famille et Collège. Revue d'éducation publiée par les collèges belges de de la Compagnie de Jésus pour servir de trait d'union entre parents et maîtres. Paraissant six fois par an. Bruxelles, Collège Saint-Michel, 1937, 32 pages par fascicules, 24 × 16 cm. Prix de l'abonnement : 12 frs par an.

Souvent des parents se plaignent des maîtres auxquels ils ont confié

leurs enfants; souvent aussi les maîtres se plaignent des parents. Pour éviter ces malentendus, qui nuisent singulièrement à toute bonne éducation, il faut créer le *contact* entre les uns et les autres, il faut établir entre eux une *collaboration confiante*. Tel est le but de cette revue. Heureuse initiative, partant d'une idée très juste. La Direction l'exprime en une formule originale, qui ne manque pas d'humour : « Pour l'éducation mutuelle des éducateurs ». Puisse celle-ci être véritablement *mutuelle*! Les parents ont beaucoup à apprendre de prêtres éducateurs, et, à notre humble avis, les prêtres éducateurs ont plus encore à apprendre des parents, si ceux-ci ont toute liberté d'exprimer dans la revue leurs désirs et surtout leurs réactions *instinctives*, souvent si clairvoyantes.

Trois numéros ont paru jusqu'ici. Articles variés et pratiques : études d'éducation morale : par exemple, éducation du respect de Dieu, éducation du sens social, formation mutuelle des enfants (Comment ils s'éduquent entre eux) etc; indications d'orientation professionnelle « Je voudrais être aviateur » « Les carrières libérales sont-elles encombrées? »; causeries médicales « Précautions pour l'hiver » « Médecine et adolescence; » études sur les distractions et fêtes : « Iras-tu au cinéma? » « La presse radiophonique »; questions proposées à l'expérience d'autres parents : « Comment apprendre l'économie à mes enfants? » etc., etc. La revue est large, accueillante, optimiste.

J. Levie, s. i.

A. S. Sullivan. *Maphei Vegii Laudensis De Educatione liberorum et eorum claris moribus libri sex.* Coll. The Catholic University of America Studies in Medieval and Renaissance Latin. Vol. I. fasc. II. Washington, The Catholic Univ. of America, 1936, 24 × 16 cm., XXXII-250 p. Prix : 2 doll.

Comme suite du fascicule 1, décrit dans cette revue au tome LXII, 1935, page 104, cette deuxième partie, due à une étudiante de la même Congrégation, nous donne aujourd'hui l'édition des livres IV, V et VI, c'est-à-dire des sections de l'ouvrage qui concernent les devoirs des enfants et leurs relations avec leurs parents et leurs maîtres. Elle nous met ainsi sous la main un texte facile à lire de l'éminent éducateur qu'était Mapheus Vegius. Les remarques indiquées il y a trois ans sont à peu près celles que l'on pourrait faire à propos de ce nouveau fascicule; mais la classification des manuscrits à été reprise et remaniée avantageusement; en outre, le nouveau témoin trouvé par l'éditrice n'est pas inutile pour les deux derniers livres. L'éditrice s'est appliquée courageusement et non sans succès à l'étude des sources du traité; ce qui lui a permis de compléter pour une trentaine de passages au moins l'édition des trois premiers livres. La chose mérite d'être signalée, car, tout imprégné de littérature antique et des exemples de l'antiquité, pour lesquels il est un peu trop laudatif, Vegius a de nombreuses citations et références des écrivains classiques : Diogène Laerce par exemple y figure 135 fois, Suétone et Cicéron chacun une cinquantaine fois, de contre 63 citations prises à la Bible.

J. de Ghellinck, s. i.

H. de Pully, s. i. *Le non-conformisme des générations nouvelles.* Avignon, Aubanel Ainé, 1936, 19 × 12 cm., 82 p. Prix : 5,50 frs.

Le R. P. de Pully est fort bien placé pour connaître la jeunesse. Voilà de longues années qu'il s'occupe activement de celle de Paris, comme directeur de la Conférence Olivaint. On ne s'étonnera donc pas de

trouver un riche trésor d'observations dans ces 82 petites pages. Pour notre part cependant nous regrettons que l'interprétation des faits et la synthèse logique soient plutôt pessimistes. M. LIZIN, S. I.

É. PIROLLEY. *L'éducatrice chrétienne.* Coll. Problèmes d'éducation. Paris, Desclée De Brouwer, 1936, 19×12 cm., 224 p. Prix : 10 frs.

Ce livre mérite non pas seulement d'être lu, mais d'être médité par toutes celles qui, d'une façon quelconque, aspirent à collaborer fructueusement à l'éducation chrétienne de l'enfance. C'est plus qu'un recueil de notes et de conseils, c'est un programme de vie apostolique qu'il nous présente ; et il le fait dans un langage modeste autant que persuasif, où l'on sent vibrer une âme sincèrement désireuse du bien de ses lectrices. Quand on ferme le livre on se prend à souhaiter qu'elles soient nombreuses les éducatrices façonnées sur ce modèle; un établissement peuplé de telles recrues serait un paradis de paix, de joie, de charité mutuelle, d'ardeur au travail et son rendement serait incalculable. F. ANDRÉ.

Adolescence. Bruxelles, Édition universelle, 1935, 19×12 cm., 276 p. Prix : 13,50 frs.

Ce livre, comme celui intitulé « Enfance », offre aux parents chrétiens un bon résumé des questions essentielles qui se posent à l'époque de l'adolescence. M. LIZIN, S. I.

Ascétisme.

Méditation et prédication.

L. PARÉ, S. I. *Servons-nous de Jésus-Christ, pour vivre notre vie chrétienne.* Tournai, Casterman, 1936, 19×13 cm., 326 p. Prix : 18 frs.

Appel prenant, facile à lire, à la vraie vie chrétienne. Le Christ est le moyen qui mène à Dieu, la voie faite pour les hommes et qui va jusqu'au Père L'auteur montre comment le Christ nous prend, en nous faisant ses membres, comment dans l'Eucharistie, la pénitence, la prière, la souffrance, il faut s'unir à son action à lui pour aller, en lui, à Dieu. É. MERSCH, S. I.

L. BECKERS. *Christus, mijn leven.* Ruremonde, Romen en zonen, 1936, 17×12 cm., 312 p. Prix : 35 frs.

Quatre-vingt trois méditations à l'usage des prêtres, sur la perfection chrétienne, les vertus sacerdotales, les occupations du ministère et les fêtes liturgiques. Méditations simples, et pratiques, en petites phrases, qui sont souvent des prières, rédigées à la première personne, que l'auteur conseille de lire lentement, en se les répétant, pour les faire entrer. É. MERSCH, S. I.

M.-A. BELLOUARD, O. P. *Réponses du Christ aux questions des hommes.* Paris, Édit. Spes, 1936, 19×12 cm., 256 p. Prix : 7,50 frs.

Ce livre est à la fois très moderne par le ton de la discussion exempt de toute phraséologie, et par les points de vue que suggère l'auteur. Il veut que son ouvrage serve de point de départ dans l'exposé des vérités éternelles et toujours actuelles que le prêtre doit enseigner aux fidèles. L'auteur a réussi

dans son dessein. La note d'originalité dans la pensée et dans l'expression forte rendra son ouvrage fort utile aux prédicateurs et plus spécialement aux prédicateurs de retraites et de missions. P. BRIBOSIA, S. I.

R. PLUS, S. I. *Aux prêtres. Mon oraison, Courts sujets pour chaque jour.* Toulouse, Apostolat de la prière, 1936, 19 × 12 cm., 538 p. Prix : 12 frs.

Cet ouvrage fournit pour chaque jour un thème de considérations s'inspirant, largement, de l'époque liturgique, mais prises soit d'auteurs ascétiques éminents, soit de formules frappantes trouvées chez les littérateurs ou dans les événements. C'est dire qu'il est plein de vie, d'actualité, de bon sens, de clarté et surtout de charité, de générosité (Voir p. ex. *Charité sans charité*, p. 350). Nous aurions souhaité parfois plus d'utilisation des pages évangéliques, ou des prières liturgiques, ou même du dogme, notamment du dogme de la Sainte Trinité (p. 270). Il est vrai, de nombreux renvois à l'Évangile, à l'Imitation, suppléent dans une certaine mesure.

M. CLAEYS BOÚÚAERT, S. I.

R. PLUS, S. I. *Pour trouver Dieu au dedans*, Paris, Desclée De Brouwer, 1936, 14 × 12 cm., 223 p. Prix : 7 frs.

Ce petit livre nous présente, pour chaque jour, une de ces formules lumineuses où le P. Plus a condensé, en tous ses ouvrages, ses idées les plus chères, toutes résumées en somme, dans les deux doctrines : *Dieu en nous* — et *Dans le Christ Jésus*. Le choix est généralement bon.

M. CLAEYS BOÚÚAERT, S. I.

A. D. SERTILLANGES, O. P. *Affinités. Dix minutes de culture spirituelle par jour.* Paris, Aubier, 1936, 19 × 12 cm., 288 p. Prix : 15 frs.

Tout l'ouvrage va à montrer combien la création entière, et combien l'homme surtout, n'est qu'une mise en œuvre d'un amour incommensurablement profond : l'amour divin. Partant de la *Pensée de Dieu*, continuant par la *Vie avec Dieu*, laquelle peut s'appeler *Amour et Vie*, *Noble Amour de soi-même*, *Amour du Prochain*, l'auteur retrace dans tout ce que nous voyons et dans tout ce que nous sommes, l'esquisse que Dieu y a gravée, et que les hommes doivent ouvrer. Il appelle à collaborer à sa démonstration toutes les ressources de la métaphysique, comme les apports les plus caractéristiques des génies littéraires ou artistiques aussi bien que religieux. L'Imitation, souvent citée, voisine avec Nietzche et son Zarathustra, la philosophie hindoue avec Bergson; on rencontre Beethoven et Goethe aussi bien que saint Francois de Sales ou l'évangile. Finesse psychologique poussée, expressions frappées en médailles, non sans quelque recherche de-ci de-là. Il y a parfois aussi quelque abus de la métaphysique. Sans doute, il faut dire que par nos actes libres, nous nous posons dans l'éternité, mais peut-on dire : « Nous choisissons avec Dieu, de toute éternité, nos propres destins ? (p. 139) — et que le mal coopère tout autant que le bien aux desseins providentiels, que le mal et le bien s'équilibrent ? (p. 253 ss.). — Ne doit-on pas penser et croire que Dieu veut plus qu'un équilibre ? Enfin, la manière dont sont écartées les plaintes contre la Providence n'est-elle pas à prioriste et péremptoire à l'excès ? M. CLAEYS BOÚÚAERT, S. I.

R. DE LANGEAC. *Conseils aux âmes d'oraison suivis d'un chemin de Croix.* Paris, Lethielleux, 1936, 17 × 12 cm., 96 p. Prix : 7 frs.

Avant les conseils la doctrine. Doctrine de l'union de l'âme avec Dieu,

de la liberté humaine, de la foi, — un mot de l'espérance —, de la charité, du Saint Esprit et de ses dons. Si l'on ne faisait attention que l'ouvrage s'adresse à des « âmes d'oraison » ,on serait tenté de trouver que l'auteur plane bien un peu, et de désirer qu'il signale davantage l'évangile concret et les moyens immédiats. Mais voici les conseils. Ils sont prenants, profonds, allant droit au point central, réalistes, exigeant jusqu'au bout : abnégation, détachement, liberté d'âme. Bref, un modèle de haute et ferme spiritualité dominicaine. M. Claeys Boúúaert, s. i.

P. Parsch. *Le Guide dans l'année liturgique.* Trad. de l'allemand sur la 11e éd. T. IV et V. Le temps après la Pentecôte. 1 et 2e partie. Mulhouse, Édit. Salvator, Tournai, Casterman, 1936, 20 × 13 cm., 508 et 408 p. Prix : 36 et 27 frs belges.

Ces quatrième et cinquième volumes achèvent le bel ouvrage de Dom Pius Parsch. Pour le chrétien désireux de vie religieuse intense, il sera un guide précieux dans l'acheminement vers le Christ de gloire. Science, piété, onction s'unissent harmonieusement. Toutefois certaines formules imprécises exigent des réserves. Commentaires brefs — trop brefs parfois — mais suggestifs. W. Warnant, s. i.

A. Bessières, s. i. *Jésus formateur de chefs.* Paris, Édit. Spes, 1936' 19 × 12 cm., 284 p. Prix : 12 frs.

Recueil de causeries données pendant les grandes vacances de 1936. L'auteur y traite avec conviction les grands thèmes actuels. On ne peut qu'approuver ses conclusions : il serait temps que les catholiques français fournissent à l'Action catholique les chefs dont elle aurait besoin. Ces chefs devraient être doués de bien des qualités que l'auteur traite en particulier en les remettant dans le cadre actuel. Peut-être pourrait-on signaler avec plus d'insistance le sens de la collaboration. A. Willot, s. i.

L. Honoré, s. i. *Plus haut les jeunes!* Tournai, Casterman, 1936, 19 × 12 cm., 172 p. Prix : 10 frs.

Un livre du P. Honoré, c'est dire la valeur des idées et l'agrément de la lecture. Mais ne plaît pas à nos quinze ans qui veut. Dans son expérience et son dévouement le P. Honoré a trouvé comment il faut leur parler. Clair, alerte, imagé, ce petit livre donnera à nos adolescents trois qualités pour parer à un triple écueil de leur âge et par trois consignes vibrantes les acheminera vers le triple idéal : Etre un chef — qui excelle — pour le Christ.
A. de Marneffe, s. i.

Varia

Who's-Who 1937. Londres, Black, 1937, 21 × 14 cm., lxii-3754 p. 8 portraits. Prix : 3 livres.

Arrivé à sa quatre-vingt-neuvième année d'âge, ce précieux répertoire trouve sa recommandation dans le cycle presque séculaire qu'il a traversé en se rajeunissant toujours par de nouveaux perfectionnements. En dehors des renseignements d'ordre général, l'attention de nos lecteurs se portera de préférence sur les personnages ecclésiastiques et sur les auteurs qui se sont fait un nom dans les sciences théologiques, historiques, philosophiques,

sociales, etc. Ils seront pleinement satisfaits, à en juger par les notices que nous avons utilisées ou parcourues. Les écrivains catholiques aussi y figurent avec honneur; toutefois parmi les *writers on ecclesiastical subjects*, nous n'avons pas trouvé G. Joyce, auquel on doit entre autres un ouvrage très estimé sur le mariage, ni C. Lattey, l'organisateur de la *Cambridge Summer School of Catholic Studies*. Ce que l'homme d'études appréciera dans ce recueil, c'est que la production scientifique et littéraire est donnée pour chaque écrivain avec un soin spécial; riche de 40.000 biographies environ, ce gros volume abonde en renseignements utiles. J. DE GHELLINCK, S. I.

J. MORIENVAL. *Sur l'histoire de la presse catholique en France.* Paris, Edit. « Alsatia », 1936, 22 × 14 cm., 56 p. plusieurs gravures.

La presse catholique en France 1936. Guide mémorial de l'Exposition internationale instituée à la Cité du Vatican par S. S. Pie XI, 1936. 100 p. Plusieurs illustrations. *Ibid.*

Exposition Vaticane de la presse catholique, Bulletins paroissiaux. 44 p.

Les Revues catholiques françaises à l'exposition internationale de la presse catholique au Vatican en 1936. 66 p. *Ibid.*

P. VERSCHAVE. *La situation de la presse catholique en France en 1936.* 44 p. *Ibid.*

Ces cinq brochures rendront de grands services aux directeurs de journaux et de revues, aux chefs et militants d'Action catholique, aux bibliothécaires. Nées à l'occasion de l'exposition vaticane de la presse, elles se complètent mutuellement et, réunies, présentent un tableau fidèle de l'état de la presse catholique française. L'histoire s'y associe heureusement à la description et à la nomenclature. J. L.

J. GEORGESCO. *La presse périodique en Roumanie.* Oradea, « Sfânta Unire », 1936, 23 × 15 cm., 190 p. Prix : 60 lei.

Un des heureux résultats de l'exposition vaticane de la presse! A cette occasion, M. l'Abbé Jean Georgesco nous présente une histoire et une description synthétique de la presse périodique de Roumanie. Une longue partie historique (p. 1-144) expose les premiers essais et l'évolution du « journal » et de la « revue » dans ce pays : initiateurs, publicistes principaux, périodiques qui ont fait époque, luttes et crises, etc. Viennent alors deux chapitres sur l'état actuel de la presse non-catholique et de la presse catholique roumaine : journaux principaux avec indication du tirage, de la tendance, etc.; revues; agences d'information et de publicité; groupements et organisations; formation des journalistes. Plusieurs cartes et gravures. Travail utile et qui répond aux intentions mêmes qui ont provoqué l'exposition vaticane de la presse catholique. J. L.

Exspectatio gentium. Compte rendu de la XIII^e semaine de missiologie de Louvain 1935. Coll. Museum Lessianum-Section missiologique n° 24. Bruxelles, Edit. Universelle, 1936, 24 × 15 cm., 336 p. Prix : 35 frs.

Ce compte-rendu comprend les rapports suivants : le caractère religieux du Noir (P. Van den Eynde); le fétichisme et sa signification (P. Tastevin); les coutumes indigènes (M. Sohier, ancien procureur général à Élisabethville, et M. de Jonghe, Directeur général au Ministère des Colonies); l'étude du droit coutumier (P. Lotar); la médecine indigène (P. de Graer); le problème de l'agriculture indigène (M. Leplae, ancien Directeur général

au Ministère des Colonies); les applications pratiques à l'apostolat des centres industriels (P. Plissart), des chefs noirs (P. Vandenbulcke); à la collaboration des chrétiens (P. Van Melckebeke); et pour les rapports flamands ceux du Dr Wils (la mentalité primitive); du P. Gregorius de Breda (la psychologie de la conversion); du P. Zuure (les divertissements); du P. Van Bulck (l'ethnologie); avec des applications au Congo (P. Van Reeth, Dr de Cleene, P. Dykmans). Autant de questions qu'il faut résoudre *pour répondre à l'attente* de nos néophytes dans tous les domaines : qu'il s'agisse d'une fonction essentielle du missionnaire ou d'une suppléance. Dans l'impossibilité d'analyser et de détailler la richesse de la documentation rassemblée dans ce volume, relevons quelques points. D'abord les éléments de solution fournis par le P. Tastevin sur l'étendue de la superstition (pp. 30-31); puis les suggestions du Dr J. Wils sur le symbolisme dans la mentalité des primitifs (pp. 208-209); celles de M. L. Leplae (pp. 69-71) concernant les mesures agricoles à prendre dans les colonies tropicales pour rendre permanente la fertilité. Plus d'un point mériterait une discussion approfondie dans le genre de celles qui furent suscitées aux séances et sont rapportées dans l'ouvrage (pp. 94-100).

A. WILLOT, S. I.

J. MASSON, S. I. *Le Roi Albert et les Missions.* Louvain, Aucam, 1936, 21 × 13 cm., 182 p. 28 illustrations, Prix : 10 frs.

L'intention de l'auteur n'a pas été de faire œuvre définitive et d'épuiser la question; mais plus simplement de grouper et de conserver des documents qui pourront servir un jour au travail d'ensemble. Ces documents, il les a trouvés en partie dans les pièces officielles où se traduit l'action politique du souverain, en partie dans les souvenirs personnels des nombreux missionnaires qui approchèrent le roi dans son palais de Bruxelles ou au cours de ses voyages aux Indes et au Congo. L'impression qu'on en retire est que ce roi fut dans toute la force du terme un chrétien sincère et éclairé, sachant voir dans l'action missionnaire ce qu'elle est réellement, non une annexe de l'influence nationale, mais une œuvre de foi, d'amour pour les âmes, de vaillance et de total désintéressement.

F. ANDRÉ.

Sahara. Coll. Grands Lacs, nos 29-30. 1er mars 1937. Numéro spécial, « historique et documentaire », Namur, Grands Lacs, 1937, 24 × 16 cm., 260 p., 200 photos, Prix : 12 frs.

Numéro spécial de « Grands Lacs » de février-mars 1937, consacré, cette fois, au Sahara. Nombreuses héliogravures. Articles variés. Histoires et récits. Études et œuvres. Interviews et reportages. Art et humour, etc.

N. P.

A. D. SERTILLANGES. *Prière et musique.* Paris, Spes, 1936, 17 × 11 cm., 90 p. Prix : 4 frs.

« La musique prolonge les affections de l'âme », et « le chant est le côté héroïque de la parole » — Naturellement, toutes choses sont disposées « selon l'ordre et la mesure, tout chante »; la prière, mouvement profond de l'homme vers Dieu, tendra donc, d'une part vers le silence du recueillement, de l'autre vers le chant de l'amour. C'est dire les caractères de gravité, de majesté, de profondeur, que doit revêtir la musique sacrée. Les mêmes principes s'appliquent à la musique instrumentale, et justifient la coopération qui est dévolue au jeu des orgues. Nous admirons, sans nous en étonner, les connaissances musicales dont fait preuve le P. Sertillanges.

M. CLAEYS BOÚÚAERT, S. I.

A. HANIN, S. I. *De kerkelijke wetgeving nopens de gewijde muziek.* Trad. par P. Valvekens. O. Praem., Tournai, Desclée, 1936, 22×14 cm., 114 p. Prix : 6,25 frs.

Le P. Hanin eut l'opportune idée de réunir les directives de l'Église au sujet de la musique religieuse. Elles forment une législation complète et précise. La traduction néerlandaise de ce petit code est une preuve nouvelle de son utilité pratique. En quarante pages, il établit les lois ecclésiastiques sous quatre chefs : *Les livres de chant. L'orgue. Le chant. Les chantres.* En appendice, les *textes authentiques.* L'Introduction de la brochure distingue leur portée. P. I.

A. CONDAMIN, S. I. *Le « Grand homme » de M. Albert Bayet. Voltaire.* Paris, Edit. Spes, 1937, 19×12 cm., 108 p. Prix : 5 frs.

Terrible réquisitoire prononcé contre Voltaire. Une courte préface concède ce qu'il y a de bon dans l'œuvre et la personnalité de l'accusé, puis commence le procès : défilent comme témoins : les contemporains de Voltaire lui-même, et les grands critiques littéraires; les propres écrits de Voltaire serviront de pièces justificatives. Les chefs d'accusation sont nombreux : Voltaire est convaincu de mensonge, de calomnie, d'hypocrisie allant jusqu'au sacrilège; il est peu objectif, peu conséquent dans ses idées de tolérance religieuse, plein de mépris pour l'humanité. Certainement le P. Condamin n'a pas voulu présenter une image complète de Voltaire mais donner seulement la contre partie à l'éloge qu'en fait M. Albert Bayet dans un « livre de Morale » et rectifier la note trop favorable que lui accorde M. André Maurois dans son ouvrage sur Voltaire.

E. DE GRUBEN, S. I.

O. FERNESSOLE. *Les Conférenciers de Notre-Dame II : Abbé Plantier, Père Félix, Monsabré, Mgr d'Hulst* Paris, Édit. Spes, 1936, 20×13 cm., 352 p. 4 hors-textes, Prix : 12 frs.

Nous avons eu l'occasion déjà de louer M. Fernessole en faisant le compte rendu du premier volume. Voici maintenant l'étude sur les quatre conférenciers suivants. Pour chacun d'eux, M. Fernessole donne d'abord une notice bibliographique qui nous révèle le côté humain si intéressant de ces grandes existences, — Qui connaît, par exemple, les farces et les poésies amusantes du P. Monsabré ? — puis un plan des sermons et le résumé de la doctrine. Les recherches de l'auteur ont été très laborieuses et très détaillées : à tout moment, il cite des témoignages contemporains, des journaux, des biographies, des ouvrages littéraires. Bref, un document précieux et intéressant sur l'histoire religieuse de la France en cette période tourmentée du XIX^e^ siècle. M. PIERRE, S. I.

L. BLOY. *Lettres à Philippe Raoux.* Coll. Les Iles. Paris, Desclée De Brouwer, 1937, 20×14 cm., XIX-277 p. Prix : 15 frs.

On a dit, ailleurs, l'intérêt littéraire de cette publication. Du point de vue religieux, on y trouvera de nouveaux détails sur l'attitude de Bloy dans les discussions concernant les apparitions de la Salette. Ces lettres ne laissent entrevoir qu'un aspect fugitif de la personnalité religieuse de Raoux; elles nous font désirer une biographie de ce correspondant dont la délicate charité et l'esprit surnaturel sont très attachants. Pour le reste, c'est du Bloy authentique, avec ses superbes envolées et ses invectives souvent outrées contre le « pharisaïsme catholique ». Jean SONET, S. I.

C. DELOR. *Le Christ ou l'esclavage et la barbarie.* Avignon, Aubanel Père; Bruges, Beyaert, 1936, 19 × 12 cm., XII-260 p. Prix : 15 frs.

Voilà un petit livre bien documenté (un peu chargé peut-être de citations!), simple et actuel. Les spécialistes y trouveront des lacunes, des imperfections; qu'ils ne s'en étonnent pas; l'auteur lui-même s'excuse auprès d'eux. Nous souffrons actuellement de différentes crises, économique, sociale, morale, intellectuelle et politique. Nul autre que le Christ ne pourra y apporter de remède efficace, car lui seul est capable de donner à la fois la vérité aux intelligences dévoyées et la force aux volontés chancelantes. L'histoire en mains, M. l'Abbé Delor nous montre que ce qui a transformé jadis les mœurs dissolues du monde antique, réformé les lois politiques et sociales qui régissaient cette société dégénérée, c'est l'influence du Christ; c'est elle aussi qui pourra produire les mêmes effets bienfaisants sur notre monde moderne, incomparablement moins malade que le monde antique. L'auteur passe ensuite rapidement en revue les principales vérités sur lesquelles repose l'ordre social chrétien et conclut : « A la société de choisir : Le Christ ou l'esclavage et la barbarie ».

P. TAMINIAUX, S. I.

G. PLATTEAU. *La femme dans la société.* Tournai, Casterman, 1936, 19 × 13 cm., 260 p. Prix : 18 frs.

Ce livre qui, à première vue, pourrait paraître superficiel étant donné l'ampleur de son sujet, témoigne d'une information abondante et sûre. Évidemment, il contentera difficilement des spécialistes qui n'en sont plus au stade des considérations générales. Le Moyen Age, le XVII^e^ siècle francais, comme d'ailleurs toutes les époques de l'histoire, nous avons appris à les traiter avec grand ménagement car elles sont tout en nuances... Toutefois, rien dans cet exposé ne contredit des analyses plus fouillées dont nous aurions connaissance et plusieurs tableaux de l'auteur sont d'heureuses réussites. C'est une œuvre de parfait humaniste et l'on est tout aise de trouver la compagnie d'un « homme », surtout aux heures où l'on se sent fatigué de celle des « auteurs ».

J. SONET, S. I.

C. S. PEARSON. *The politico-social ideas of Hugues Félicité Robert de Lamennais, 1830-1854.* New-York, University, 1936, 23 × 15 cm., IV-24 p.

Brève esquisse d'une thèse présentée à l'Université de New-York pour le doctorat en philosophie; 8 chapitres : *Sketch of the Life of Lamennais. — The Sovereignty of the people. — The idea of revolution. — Christian Socialism — The social problem. — Nationalism. — Internationalism. — The idea of progress.*

N. P.

Les Gérants : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*